الإمام الغزالي

بين العقل والنقل

الإمام الغزالي

﴿ بين العقـل والنقـل ﴾

الإمام الغزالي

تأليف : عيد الدرويش

الطبعة الأولى عام ٢٠٠٤ .

عدد النسخ ١٠٠٠ نسخة .

الإخراج الفني : فيصل حفيان

يطلب الكتاب على العنوان التالي :

مؤسسة علاء الدين

للطباعة والتوزيع

دمشق ـ سوريا

هاتف : ٥٦٢٧٠٦٠ ـ فاكس : ٥٦١٣٢٤١

ص . ب : ٣٠٥٩٨

الإهداء

إلى كل من وهبه الله وسقاً من المعرفة

ووهبه أكثر من ذلك من العقل

عيد الدرويش



((يؤتي الحكمة من يشاء * ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً))[1]

صدق الله العظيم

ـ مقدمة البحث ـ

هـذا هـو أحـد أعـلام الفكـر الإسـلامي، الـذي أغنـى المكتبـة العربيـة، والإسـلامية، بمؤلفاتـه، وكتبـه، ومخطوطاتـه ورسـائله، فقـد كانت حياته مليئـة بـالغموض والمغـامرة، فضـلاً عمّـا عايشـه مـن أحـداث سياسية، وتناقضات داخل المجتمع، والمؤامرات، والخلافات التي كانت تسـود العلاقـات الاجتماعيـة، والسياسـية، لقـد اعتكـف علـى نفسـه بالمواظبة، والاجتهاد في العلم والمعرفـة، فكثـر ترحالـه مـن بـلاد فـارس، والعراق ودمشـق، والـديار المقدسـة، ومـن ثـم مصـر، لقـد حفـظ القـرآن، واطّلع على كتب السيرة، وأراد أن ينقي الفكـر الاسلامي من التشـويه، والدس، والحشويّة.

وجادل الفلاسفة، ودحض مقـولاتهم الـتي ارتبطـت بالعقـل المحـض، وجـاء ليؤكـد مـع هـذا العقـل، وبمـا جـاءت بـه الشـريعة ليكـون دلـيلاً واضحاً، وقوياً بما اعتمد عليه بمجادلتهم، فقد سخر العقل بما يتناسـب مـع الشـريعة الإسـلامية، وأعـاد هيبتهـا، فانتقـد الزهّـاد، وأراد مـن الزهد،والتصـوّف مـا هـو زهـد القلـب، وقـال إنّ الزهّـاد، والمتصـوّفة، قـد

---

(١) سورة البقرة ـ الآية (٢٦٩)

تركوا لذائذ الحياة فنعم بها الكافر، وعلى الرغم من أنها خلقت للمؤمنين.

وكان أيضاً اعتراضه، واضحاً على «جالينيوس» بأنّ الشمس لا تقبل الانعدام، قد يكون لعدم وجود الأرصاد الفلكية آنذاك، أمّا الغزالي فقد ردّ على ذلك بأنّ الشمس في حالة إنعدام (تخف حرارتها) وممّا أثبته العلم الحديث، هذا ما استقاه الغزالي من الشريعة والمنطق.

وردّ أيضاً على بعض الفرق الإسلامية، كالمعتزلة، والكرامية فكانت حجته ألحن من حججهم وبأدلّة أكثر عقلية، ونقلية.

إنّ رد الغزالي على بعض الفلاسفة، والمتكلمين، ومنهم الفلاسفة الإغريقيين في كتابه (تهافت الفلاسفة) ودحض مقولاتهم حجة بحجة من العقل مستنداً إلى النقل في عشرين مسألة تتعلق بالإلهيات، وحشر الأجساد، وقدم الباري عزّ وجل، ومشكله التنزيه، وإبطال التشبيه، والتجسيم، وما هو مشخّص في بعض الآيات القرآنية، يجيب الغزالي بأنّه تبسيط ليكون في مستوى فكر البشر، وقدر عقولهم فوردت بعض الآيات مثل الآية: **(يد الله فوق أيديهم)**[٢]

فأراد الغزالي باليد بأنّها فوق الفعل، وغيرها فنفاها الغزالي، واعتنقها آخرون.

كما يجيب الغزالي على بعض المسائل الأخروية، وحشر الأجساد، ونفخ الروح، وكيفيّة محاسبتهم، يستند إلى حديث يقول " كما

---

(٢) سورة الفتح ـ الآية (١٠)

يرزقهم في الحياة " دون فوضى، وإرباك، وأمّا الروح (**قل الروح من أمر ربي**)[3] كما كانت تقول عليها مسائل كثيرة، والمخاض فيها ليس بالأمر اليسير، وكذلك النفس، وهذا ما هو موجود في متن هذه الدراسة وفصولها.

وإنّ كتاب تهافت التهافت لابن رشد رد مباشر منه على الغزالي لكتابه (تهافت الفلاسفة) ويتتبعه فقرة فقرة، ويبدي رأياً حول المسائل العشرين، باستثناء المسألتين التاسعة عشر والعشرين، واللتين تتعلقان بمسألة البعث وحشر الأجساد، وحدها أم مع النفوس معاً، ويفضل ابن رشد عدم الجدال في تلك المسائل لأنها من مسائل الإلهيات ولا تتدخل الفلسفة فيها وليس من علمها والجدير ذكره أيضاً أن كلمة تهافت كما جاء في لسان العرب بمعنى تهافت الفلاسفة أي تساقط أقوالهم.

لقد كان الغزالي متعطشاً إلى الحقيقة وأخذ الشك يمخر عباب ذاكرته.

ولقد لعب الشك في حياة الغزالي دورين هامين.

١- دوراً كان فيه الشك خفيفاً من النوع الذي يعتري كثيراً من الباحثين وصولاً إلى المعرفة.

٢- دوراً كان فيه الشك عنيفاً هدّاماً من النوع الذي يعتري كبار الفلاسفة والمفكرين.

---

(٣) سورية الإسراء - الآية (٨٥)

ففـي البـدايات كـان شـكّه في التـدقيق، والمراجعـة مسـتعيناً بـالحواس، والظـواهر وهـذا الشـك أيضـاً يدفعـه لأن يكـون الميـزان لهذه المسـائل، ويـوازن بينهمـا، بمـا هـو محسـوس، وبمـا هـو عقلـي وواقعـي. ويقول «برتدراند رسل»:

(لم أكـن مخطئـاً بـأن ثمـة شـيئاً اسمـه الحقيقـة وأنهـا تسـتحق الانتماء إليها، وأن إقامة عالم حر لإنسان سعيد أمر ممكن وأن العمل من أجل تحقيق هذا العالم يستحق كل هذا العناء)

والإشـكالية الـتي يصـل مـن خلالهـا الغزالـي بـأنّ هـذه البـراهين في صـحة القيـاس، وأن بـراهين الإلهيـات كـبراهين الهندسـيات، فـالأولى لا تنتهـي عنـد حـال الفلاسـفة إلى حـد مـا، ممـا يـدعو الغزالـي إلى أن يـترك هذه المجادلة، وبالتالي ما تذكره المراجع أنه قد ألَّف كتابه {التهافت} في تلك الفترة من شـكه، وهـي التساقط لأقوال الفلاسفة وبمفهومـه أنهـا تدور في حلقة مفرغة.

وهذا الشك أيضاً دفعه لكي يعرف عن حـال المتصـوّفة، وبالوصـول إلـيهم، ومحـاورتهم بـأنّ هـذه العلـوم مـن خـلال الكشـف، والمعاينـة، والاتصـال بعـالم الملكـوت، وذلـك لم يـأت مـن فـراغ، إلا مـن العمـل، والعلـم، وهـذا مـا دعـاه لأن يهـيم علـى وجهـه، ويـذهب إلى الصـحراء، والقفار متنقلاً من بغداد إلى دمشق، وإلى الحجـاز، ومصـر، هروبـاً مـن النـاس، والتزامـاً بـالخلوه، وتطبيقـاً لمشـورة المتصـوّفة، وطـريقتهم حتـى يستوي لديه وجود الشيء، وعدمه، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث فترات.

١) **الفترة الأولى:** التي سبقت شكه، فلم تكن طويلة، ولم يكن قادراً على الإنتاج الفكري بعد.

٢) **الفترة الثانية:** كانت فترة تدريسه في (نيسابور، وبغداد) وألّف فيها {الباطنية} و{نقد الفلسفة}.

٣) **الفترة الثالثة:** وهذه يمكن لنا أن نقول عنه متوازناً، ويدرس الحقيقة، وهو شاكّ فيها، فكان يهدم آراء الفلاسفة ليقيم على أنقاضها مذهب التصوّف، أو ربما يريد مناصرة الرأي الكلامي، وهدم الفلسفة، وليس لإقامة المذهب الصوفي، وكان ذلك عند تأليفه قواعد القواعد في علم الكلام.

فهل كان محقاً في ذلك في تأليف تهافت الفلاسفة الذي كان يطلب من ورائه الشهرة، فيذهب بالمذهب الذي يجلب له المنفعة والجاه، فالأوضاع آنذاك كانت السنة يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة.

ويجيب الغزالي موضحاً من كلامه، وما يجول في نفسه في أقواله عندما همّ بالخروج من (بغداد) فيقول إنّها غير خالصة لوجه الله تعالى باعثها، ومحركها هو طلب الجاه، وانتشار الصيت.

كما أردت من خلال البحث التنقيب عن الفكر الفلسفي الإسلامي لأحد أعلامه،ومفكريه، وهو حجة الإسلام الإمام الغزالي، وخاصة في مسألة العقل، والنقل (الفلسفة والدين) ومرتبة العقل، وشرفه التي شرحها في إحياء علوم الدين، وكذلك مسألة العقل مع

الدين المسيحي، واليهودي ليكون البحث مستوفياً أغلب شروط المعرفة ولا ندّعي كلها.

نسأل اللّه أن يوفقنا بما يمكن أن نوضحه من خلال هذه الدراسة لنبيّن للقارئ الكريم أن للعرب فلسفة، وحضارة، ولا تقتصر كلمة الفلسفة على الإغريق بل وكانت الفلسفة العربية قبل ذلك، لأن هذه الحضارات التي تكوّنت أنشأت فلسفة ومنظومة فكرية استطاعت أن ترسم ملامح التطوّر والمعرفة وعلاقتها مع الموجودات، والتشخيص لما حولها، وأغلب منشآتها لا تزال شاهدة على عظمة ذلك ولا نستجدي الغرب الاعتراف بحضارتنا، ولا أدّل على ذلك من أسماء المجرات والكواكب التي هي بأسماء مكتشفيها العرب ويرددها الغرب.

واللّه من وراء هذا القصد

الباحث

عيد الدرويش

حياة الغزالي

هو محمد بن محمد بن أحمد كنيتة أبو حامد، وحامد ولده الأول الذي مات وهو صغير[٤]، ويكنى أيضاً حجة الإسلام أبو حامد الطوسي، ولد في قرية غزالة التابعة إلى طوس الفارسية، من مدن خراسان قرب مدينة مشهد اليوم، وقيل أنه ولد في الطابران من أحياء مدينة طوس وذلك عام ٤٥٠هـ الموافق ١٠٥٨ م[٥].

كان والده كثير الدعاء، والتضرع إلى الله تعالى بأن يجعل ولده فقيهاً، وعالماً واعظاً،ولكنه توفي قبل أن يرى ولده ذلك الأصولي الماهر الحاذق،والفقيه الحر، والمتكلم، فكان والده يمتهن غزل الصوف وقيل أنه من المنتسبين إلى الصوفية، ولم يكن له أولاداً سوى محمد وأحمد.

وعاش والده فقيراً معدماً، وقبل وفاته قد أوصى أحد أصدقائه بولديه، وكان صوفياً مثله وفقيراً، ولم يستطيع توفير العيش الطيب لهم سوى تعليمهم القراءة، والكتابة، فأوكل بهما إلى أحد دور العلم،وأمر برعايتهما والإشراف على تعليمهما، باعتبار أنهما يتيما الأب، والأم .

---

(٤) الغزالي بين الفلسفة والدين ـ عارف تامر ـ دار رياض الريس ـ ص٤١.

(٥) تهافت الفلاسفة ـ تحقيق.سليمان دنيا ـ دار المعارف في مصر ـ الطبعة الخامسة ص٤٩.

بدأ الغزالي دراسة الفقه بعد الابتدائي على يد (أحمد الراذكاني) في طوس، وعندما تقدم في دراسته رحل إلى جرجان، وهو في سن العشرين من العمر، فبقي هناك فترة من الزمن يتلقى العلم، وهناك لجأ إلى الشيخ (أبي نصر الإسماعيلي) وهذا الشيخ هو على الأرجح (إسماعيل بن سعدة) ومن دعاة الإسماعيلية المشهورين الذين انتشرت مدارسهم الفكرية في تلك الفترة الزمنية، وعندما عاد إلى طوس، ومعه تعليقة من الداعي الإسماعيلي قد سرقها منه مجموعة من اللصوص في الطريق، وما يعرف آنذاك بالعيارين، فأخذوا منه ما معه، ولحق بهم ليستعيد ما أخذوا منه،فرد عليه أحدهم : ويحك إرجع وإلا فأنت هالك، فطلب فقط تعليقته التي أمضى عليها أياماً في استنباط الأفكار، والعبر، ولأنهم لن ينتفعوا منها، فردها له بعد أن سخروا من علمه لتشبثه بها، مما دعاه إلى الاشتغال بها لمدة ثلاث سنوات أي منذ سنة ٤٧٠ هـ إلى سنة ٤٧٣ هـ حتى حفظها، فكانت درساً نفسياً عكف بعده على الدراسة والمثابرة وقال : إن العلم ما وعته الصدور لا ما نقش في السطور، فاتخذ الحفظ قاعدة له وطريقة لازمها طوال حياته، وجعل الذاكرة هي المورد الذي يرده والمصدر الذي يصدر عنه، ولهذا كثرت مصنفاته التي تعدت المئتي مؤلف.في عام ٤٧٣هـ انتقل الغزالي بعد ذلك إلى (نيسابور في بلاد خراسان) وفيها المدرسة النظامية وكانت تحفل هذه المدرسة بالعلم العلماء ومنهم المعلم أبو المعالي الجويني[٦] رئيس المدرسة النظامية (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي

---

(٦) الجو يني : هو عبد الملك بن عبد الله " أبو المعالي "فقيه شافعي أشعري توفي سنة ٤٧٨ ينتسب إلى قرية(جوين) قرب شيراز في نواحي (نيسابور) ،هاجر إلى الحجاز وأفتى في مكة والمدينة حيث دعي بإمام .

الجويني كان طلبة الجويني يستفيدون منه، وهو يرشدهم، ويقول بعض المعاصرين للغزالي، وهو عبد الغفور بن إسماعيل الفارسي : إن إمام الحرمين شعر بنوع من الغيرة تجاه الغزالي، ولكنه كان يضمر هذه الغيرة، ومع ذلك كان يفخر بتلميذه، ويزهو به أمام الناس، ولئن صح ما رواه ابن إسماعيل الفارسي فان الغزالي ظل وفياً لأستاذه إذ لم ينصرف عنه بعد أن ذاع صيته وشهرته، بل لزمه حتى فرق بينهما الموت بوفاة الجويني في عام ٤٧٨ هـ وكان في استطاعة الغزالي أن يستقل بالتدريس لو أراد، فقد كانت له معرفة كبيرة بالدراسات الدينية وعلم الكلام والفلسفة في ذلك الحين)[٧] وجد الغزالي في هذه المدرسة المعرفة، والعلم، وهو المتعطش لها فأكب على تحصيل علومه بجد، ودأب، وعقل متفتح، وذهن صاف، فدرس فيها العلوم، والأصول، وعلم الكلام، ومبادئ الفلسفة، مما دعا الجويني إلى أن يمنحه الرعاية، والعناية الخاصة، وأوكل إليه مهمة مساعدته في شؤون التدريس .

فكانت إقامته إعدادا نفسياً وعلمياً، فشهد مجالس العلم، والعلماء، وحضر الكثير من المناقشات،والمناظرات، والمحاورات، وشارك فيها، فأحس بالثقة تملأ قلبه، وآمن بقدرته على أنه قادر على خوض معارك الفكر، وزيارة ساحاته الكبيرة، فبرع في الخلاف،والجدل، والمنطق، والحكمة، والفلسفة، فأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وتصدى للرد عليهم وإبطال ادعائهم .

---

(٧) دراسات في الفلسفة الإسلامية - د.محمود قاسم - ص ٣٨

وبعد أن توفي الجويني رحل إلى معسكر (نيسابور) قاصداً الوزير نظام الملك الوزير السلجوقي، ومؤسس المدارس النظامية المشهورة ويبدو أن نظام الملك طلبه للاجتماع به بعد أن وصلته أخبار تفوقه واستجابته للعقيدة الأشعرية ووجد ضالته المنشودة واتخذ منه سيفاً يذود به أعداءه وأخذ الغزالي يناقشهم ويناظرهم فتفوق عليهم، مما زاد في شهرته.

وأمره بالذهاب إلى بغداد للتدريس هناك في المدارس النظامية، وكان عمره آنذاك ٣٤ عاماً أي في عام٤٨٤هـ .

ثم طلب إليه نظام الملك أن ينتقل إلى بغداد للتدريس بالمدرسة النظامية، وأنه لما أخذ يلقي دروسه بها أعجب به أهل العراق، والحق أن الغزالي لا يطري نفسه أكثر ما ينبغي ، فقد قال ابن إسماعيل الفارسي إن الكل أعجب بتدريسه ومناظرته، فصار إماماً بعد إمامته لخراسان [٨]

وصل بغداد وكان الخليفة المقتدي بأمر اللّٰه، ومن المعروف أنه كان متديناً ، وحاملاً لواء الحرب على الإسماعيلية الذين خططوا لعزل سلفه الخليفة (القائم بأمر اللّٰه) عن كرسي خلافته في بغداد بعهد القائد (البساسيري) .

ولهذا أكرم الغزالي، ووجد فيه الشخص الذي يمكن أن يتخذ منه سلاحاً لحرب أعدائه الإسماعيليين، وتشويه سمعتهم، ودعوتهم، وفلسفتهم، ولهذا أسرع بمنحه لقب ((إمام)) ومن المعروف أن الغزالي ظل

---

(٨) الفلسفة الإسلامية ـ محمود قاسم ـ ص ٣٩

في بغداد قائماً بمهمته حتى تاريخ سقوط الوزير نظام الملك صريعاً على أيدي الإسماعيليين، وتحدد تلك الفترة للغزالي بنحو ٤ سنوات .

وعندما تسلم المستظهر بالله الخلافة طلب من الغزالي النزول إلى ساحة الحرب الكلامية ضد الإسماعيليين ولم يترك له فرصة الاعتذار وذكر أنه هدده فلم يستطيع إلا الرضوخ، وتلبية أوامر الخليفة فألف كتاب (المستظهري)، أو (فضائح الباطنية).

وعند انتشار الكتاب أدرك الغزالي أنه أصبح مهدداً بالموت من قبل الإسماعيليين، فآثر الفرار من ميدان المعركة تاركاً كل شيء حتى شهرته، ومكانته، ومستقبله، فخرج من بغداد زاهداً بالدنيا ،وترك كرسيه لأخيه أحمد في المدرسة النظامية ، لأنه لم يدخل في حسابه التعرض للإسماعيلية ، كما لم يرسم ،أو يقرر الدخول معهم في نقاش،وذلك لأسباب عديدة أهمها الخوف من خناجرهم، وثانياً عرفاناً بجميلهم عليه في (جرجان) وحدبهم عليه في صغره ولا نعرف الأسباب التي جعلتهم يتغاضون عن فكرة الانتقام منه بعد هجومه عليهم وهو الضعيف الأعزل، في حين كانت خناجرهم تمزق أحشاء الخلفاء والملوك والوزراء، فكيف بمن مثل الغزالي الذي لا حول له ولا قوة[٩]

وهذه الرحلة استغرقت ١٠ سنوات بدأها إلى الديار المقدسة في عام ٤٨٨ هـ وجاور بيت المقدس بجوار الصليبيين، ثم عاد إلى (دمشق) في زاوية تعرف باسمه في الجامع الكبير، وأعتكف فيها لبس الثياب

(٩) الغزالي بين الفلسفة والدين ـ عارف تامر ـ دار رياض الريس ـ ص٤٨.

الخشنة والصوف ثم انتقل إلى القدس وبعد ذلك إلى الإسكندرية وتذكر كتب التاريخ أنه أراد الذهاب إلى مراكش للالتحاق بـ (ابن تاشفين)[١٠] ولكنه علم بموته في الإسكندرية مما دعاه إلى الرجوع إلى بغداد ولم يمكث فيها طويلاً، فانتقل إلى (طوس)، وهناك استجاب إلى طلب الوزير فخر الملك بن نظام الملك للتدريس في المدرسة النظامية في (نيسابور)، فقبل مكرهاً، وعندما سقط فخر الدين صريعاً عاد الغزالي إلى (طوس) بعد أن وجد الفرصة سانحة، فسكن في حي الطابران معتزلاً ومنقطعاً ومطلّقاً الدنيا بأسرها، ومقبلاً على الصلاة، والعبادة، والتزود بعلوم الآخرة، فسار إلى (نيسابور) في ذي القعدة سنة ٤٩٩ هـ جاءها، وقد تجرد عما كان عليه أيام تدريسه الأولى من النظر إلى الناس بعين الازدراء والاستخفاف بهم كبراً وخيلاء، واعتزازاً بما رزقه الله من البسطة في النظر، والخاطر، والعبادة، وطلب الجاه، والعلو في المنزلة، واستمر في إلقاء دروسه حتى عام ٥٠٣ ثم غادرها عائداً إلى بيته وأنشأ بجوار بيته مدرسة لطلبة العلم، وملجأ للصوفية، وقضى ما بقي من عمره في التأمل، والعبادة حتى وفاته في(١٢) جمادى الثانية عام ٥٠٥ هـ[١١].

هاجم الفلسفة وتناولها بالفحص والنقد، هاجمها هجوماً عنيفاً مبنياً على الدراسة، والبحث العلمي وحجة بحجة، فكان موقفه عظيماً موقف الدين من الفلسفة، كان يؤمن إيماناً بأنه لا يقف على فساد نوع

(١٠) كبير سلاطين المرابطين، أسس مدينة مراكش وأنتصر على ملوك الأندلس، وخاض الحروب ضد الفونس ملك قشتالة وليون في موقع "الزلاقة"

(١١) الفلسفة الإسلامية ـ محمود قاسم ص ٤٢

من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلامهم في أصل ذلك العلم، فجد واجتهد في دراستها ومعرفة حقيقتها، وأغوارها، ورزق الغزالي قدرة عجيبة في تبسيط المسائل العلمية، وإيضاحها فكسر ذلك السياج، ورفع الاحتكار العلمي، وألف كتاب (مقاصد الفلاسفة) فعرض الفلسفة كأحسن ما يعرضها رجال الفلسفة وفي عمله الثاني بدأ هجومه على الفلسفة، وأخذ ينتقد الفلاسفة، ثم قدم ((تهافت الفلاسفة)) الذي اتسم بقوة التعبير، وسلامة العبارة، وسهولة الألفاظ، كما تهكم ونقد نقداً لاذعاً في أسلوب رائع ليقمع غرور الذين أصيبوا بالنقص، وخضعوا للفلاسفة .

كما أن الغزالي أعاد للشريعة الإسلامية هيبتها في النفوس عندما فهم زمانه، وحاجته، فقد أكرمه اللّه تعالى بالسعادة الروحية، وألف (إحياء علوم الدين) بعد أن انكشفت له حقائق العلم . ومن روائع الغزالي انتقاده لمن اشتغل بالجزيئات الفقهية والخلافية ونبّه إلى أهمية العلوم كلها من طب، وحساب وصناعات .

وانتقد الزهاد في الدنيا لأنهم زهدوا بالطيبات في الدنيا ، فنعم بها الكافر وإن اللّه خلقها للمؤمن، فالزهد من أعمال القلب وهذا فهم رائع للزهد .

فهذا هو الغزالي إذ نجد في تفكيره الفلسفي أي المعقول بعض البراهين التي تدل على عبقرية صحيحة على حد قول الدكتور عمر فروج في كتابه (عبقرية العرب في العلم والفلسفة)[١٢].

---

(١٢) عبقرية العرب في العلم والفلسفة ـ د .عمر فروخ ص١٤٠

مع أنني أفضل أن أدعو أبا حامد الغزالي حجة الإسلام وألا أطبق المقاييس الفلسفية الصرف على مجموع آرائه، فإنني أجد في بعض آرائه مواقف عبقرية صحيحة، فعندما قال (جالينوس) بأن الشمس لا تقبل الانعدام ودليله آنذاك، وزعمه على ذلك أن الأرصاد لم تدل على تبدل حرارتها، وحجمها، وقد اعترض الغزالي من وجود أحدهما أن الأرصاد القديمة ليست إلا على التقريب ثم أن الشمس لعظم حجمها قد تذهب (تخف حرارتها) من غير أن يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة .

وإذا كان الغزالي قد عاش فقيراً، ويتيماً، واستطاع من خلال هذه المعاناة أن يحصل على هذه العلوم، وتصبح مكانته في الفكر الإسلامي، ومؤلفاته التي أعدها خلال حياته كدليل على قدرته الفكرية ومثابرته على ذلك، في حين يذهب بعض الباحثين أن الغزالي انتابه مرض نفسي يسمى مرض الخوف بدليل لما تعرض له بعد تأليفه كتاب المستظهري رغماً عنه أثناء ولاية الخليفة المستظهر بالله، ولا شك في أن الغزالي وحسبما تطرقنا في الدراسة عن حياته أنه ولد في وقت كانت هناك مجموعة من المتناقضات السياسية، والاجتماعية، والدينية، وتولي العناصر غير العربية زمام السلطة من خلال هذه التناقضات قد تجعلة أكثر حكمة، وأكثر توازناً في حين يؤكد بعض الباحثين أن هذه التناقضات كان لها تأثيرها السيئ على شخصية الغزالي الفكرية وبالتالي لم يكتب لما يعتقد إنما كان سيفاً مسلطاً من قبل فئة على أخرى ويستطرد الباحث عارف تا مر في بحثه عن الغزالي بين الفلسفة والدين فيقول[١٣] :

---

(١٣) الغزالي بين الفلسفة والدين ـ عارف تامر ـ دار رياض الريس ـ ص٥١

{ونحن عندما وضعنا بعض الروايات المذكورة عنه على بساط البحث لم نحجم عن إعطاء رأينا فيها بصراحة مفصحين عن الكثير من القضايا المجهولة التي أغفل المؤرخون مناقشتها والإفصاح عن آرائهم بالنسبة لها وهكذا فإن المنهج الذي سرنا عليه في بحثنا يقوم على رسم صورة صحيحة لهذا العالم الكبير، ومن خصائص هذا المنهج عدم الاكتراث وتجنب الخوض في التفاصيل التي لا يصدقها العقل وإتباع التحليل الذي ينقد التاريخ ويرفض الأخذ بالمواضيع والروايات على علاتها دون مقابلة أو مفاضلة أو ترجيع.

نرى لزاماً علينا أن ندرس حالة الغزالي والاضطراب العقلي والشك واليقين أو المرض الذي أصيب به أودى بأمنه واستقراره وجعلة عاجزاً عن التعبير عن آرائه بحرية وموضوعية صراحة، وجعل كل ما كتبه يتأرجح بين الشك، واليقين، وبين الخوف، والتناقضات }

ويستند الكاتب على رأي ابن سينا بقوله (إن الألم إنما يكون بالإدراك، والإدراك يكون للحي الذي تكون النفس ملازمة له، وأما الجسم الذي ليس فيه أثر النفس فإنه لا يتألم، ولا يحس، فالموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا يكون له ألم لأن البدن إنما يتألم، ويحس النفس، وتأثيرها فيه، فإذا صار جسماً لا أثر فيه للنفس، فلا حس، ولا ألم، وإن من يخاف الموت لأجل العقاب، فهو ليس خائفاً من الموت بل خائفاً من العقاب أي خائفاً من ذنوبه، وهذه الذنوب تبقى لها آثار من الموت، ومنعكسات على النفس بعد الموت، و الأحرى بهؤلاء أن يتجنبوا ارتكاب الذنوب)

و يقول ابن سينا :

{إن الموت تدبير إلهي حكيم وهو الصواب الذي لا غنى عنه فالخائف من الموت هو الخائف من عدله وحكمته وعطائه على العموم، فإن الذي يخاف من الموت هو الجاهل ذاته وإن الموت هو مفارقة النفس للبدن}[١٤]

ويجزم الكاتب قائلاً (لا أتراجع عن القول بأنه كان مصاباً أيضاً بمرض ضعف الشخصية، أو فقدان الإرادة منذ نشأته).

وهنا لسنا في موقع الدفاع عنه أو التهجم عليه لكن للأمانة العلمية نتحدث، وهذا أيضاً ليس عيباً ولا إثماً أن يعيش الإنسان يتيم الأبوين، وكثير من العباقرة الذين نشؤا لأنهم عانوا من الحرمان فكان بذلك التعويض الزائد في علم النفس .

مما لا ريب فيه أن الغزالي نال في بغداد كل ما يمكن أن يناله عالم، أو فقيه، فبالإضافة إلى العطف، ورعاية الخليفة العباسي كان هناك إجماع من العلماء، ورجال الفكر على تفوقه في مجال العلم، ورجاحة عقله، وفضله على طلاب العلوم، وذكائه، وبراعته في التأليف، والتدريس، والتعبير.

وقد فسر لنا هذا التطور الفكري برغبته الشديدة في الوصول إلى الحقيقة وسط الآراء المتضاربة والفرق المتناحرة، وقد دعته هذه الرغبة إلى معالجة كل مشكلة والفحص عن كل عقيدة، لكي يميز بين

---

(١٤) الغزالي بين الفلسفة والدين ـ عارف تامر ـ داررياض الريس ـ ص٥٢.

الحق والباطل، وسواءٌ أكان باطنياً أم فيلسوفاً أم صوفياً أو متعبداً أو زنديقا[15]

إن حالة الشك منذ ريعان صباه ليقبل على المعرفة دون تقليد لم تكن أمراً مصطنعاً ،فالإيمان الحق هو الذي يجعل التوافق مع العقل، ويكون التقليد سبباً في البعد عن الحقيقة فتجده طوراً وراء العقل، وعندما يعجز عن الوصول إليه ويعترف بأن عجزه بالعقل هو عبودية ، وبحاجة إلى النقل (الدين) للتفسير، وما تحقق عبر النبوة.[16]

---

(١٥) دراسات في الفلسفة الاسلامية - تأليف د. محمود قاسم ـ دار المعارف في مصر ـص٤٢.

(١٦) المصدر السابق . ص ٤٢

الحياة السياسية والاجتماعية

السائدة في

حياة الغزالي

لا بد لنا قبل الدخول في مجال البحث من التعرف على الظروف الاجتماعية، والسياسية التي كانت سائدة في حياة الغزالي، وقبل ولادته لكي تكون الدراسة مستوفية الجوانب المعرفية لما لها من أهمية على حياته، ونتاجه الفكري،والإبداعي، وإن المحدثين، والمفكرين قد تناولوا هذه الشخصية من عدة جوانب.

في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كان يحكم المنطقة العربية (الإسلامية) دولتان كبيرتان العباسية في بغداد، والفاطمية في القاهرة.

فالدولة العباسية كانت تعاني من مرض الشيخوخة الحاد، ومن الفوضى، والارتباك، والفساد مما أدى إلى تسلل عناصر أجنبية داخل الدولة العباسية، فالخليفة يحكم في قصره بالاسم أما الولايات، فكانت مسيطراً عليها من قبل العناصر الأجنبية.

وهذه العناصر هي البويهية، والسلجوفية، وهما اللذان سيطرا على الحكم داخل الدولة العباسية، وأخذا صلاحيات الخليفة، وميزاته.

أما الدولة الفاطمية فلم تكن على حال أحسن من سابقتها، فالفساد، والفوضى خيّما على الدولة، ولم يستطع الخليفة الفاطمي مواجهة هذه الأزمات، مما أدى أيضاً إلى دخول عناصر إلى الحكم من قبل الأجانب مثل القائد الأرمني (بدر الجمالي).

ومما تجدر الإشارة إليه أن الخلاف بين الدولتين العباسية، والفاطمية كان قوياً، وظلّ كل جانب يكيل للآخر العداء، مما دفع الفاطميين إلى إحداث انقلاب عسكري في بغداد أطاح بالخلافة العباسية، وحول بغداد إلى مدينة تابعة للخليفة الفاطمي في مصر.

وتذكر كتب التاريخ أن هذا الانقلاب بفضل تخطيط ودهاء أحد أعلام الأدب، والعلم، والخطابة هو "هبة الله بن أبي عمران بن داود" داعي دعاة الفاطميين، والذي ذاع صيته لمناظرته لأبي العلاء المعري.

"ولد في بلاد فارس عام ٤١٠هـ وكان داعية للإسماعيلية في بلاد فارس، والعراق بعد وفاة والده، وقد توصل إلى معرفة الملك البويهي (كاليجار) الذي أعجب به، وحضر المجالس، والمناظرات بينه، وبين علماء المعتزلة، والسنة، وكان متفوقاً بحججه، وقوة بيانه مما أثار حفيظة العلماء، وطبقة القضاة، ويعلنون غضبهم منه، وكلف بترميم أحد المساجد والإشراف عليها وقام بكتابة وطباعة أسماء الأئمة الفاطميين، وخطب خطبة الجمعة باسم الخليفة الفاطمي "المستنصر بالله" فغضب قاضي الأهواز، وأرسل إلى الخليفة العباسي "القائم بأمر الله" كتاباً ينعي فيه الدولة العباسية، فأرسل الخليفة العباسي إلى المؤيد وزيره ابن سلمه إلى شيراز مع كتاب إلى الملك كاليجار (الملك البويهي) يهدده بالاستعانة بالسلاجقة، للاستيلاء على شؤون الدولة، إذا بقي المؤيد قائماً بنشاطه، فخاف كاليجار من عاقبة الأمور، وأوعز للمؤيد بالخروج، فتوجه إلى القاهرة في عام ٤٣٩هـ ولم يشاهد هناك إلا الوزراء الوصوليين، والنفعيين فأراد الخروج من القاهرة، ولكنه لم تمكن بسبب رغبة الخليفة، فعاش بين التناقضات، والدسائس والفتن وبعد ذلك تولى ديوان الإنشاء، فتحسنت حالته المعيشية[١٧]

---

(١٧) الغزالي بين الفلسفة والدين ـ عارف تامر ـ دار رياض الريس ـ ص ١٧.

فأرسل بأمر من الخليفة الفاطمي للإطلاع على أوضاع السلاجقة الذين يشكلون خطراً على الدولة الفاطمية، وإذا ما تمت السيطرة للملك "طغرل بك" فينتزع من الدولة الفاطمية من ديار الشام، كان ذلك بفضل تمحيصه، ونظرته الثاقبة، وذكائه الحاد، وكان وراء استجابة له وصفه خبيراً بأحوال المشرق وعارفاً بأحوالها، وأوصافها.

تزامن ذلك مع ازدياد نفوذ البسا سيري في الدولة العباسية، فكانت العلاقة وثيقة بين البسا سيري والمؤيد، وجرى بينهما اتصال سري، واتفقا على خطة العمل التي تهدف إلى الإطاحة بالدولة العباسية.

وفي بلاد الشام جنّد المؤيد ثلاثة آلاف رجل من قبيلة "بني كليب" وأرسلهم إلى الرحبة ليكونوا بإمرة القائد البسا سيري.

وفي حمص طلب المؤيد من المرداسيين في حلب " بعد أن طلب منه الوزير البازوري عدم الاتصال بالمرداسيين" الاجتماع في مكان يسمى "الرستن" واستمالهم المؤيد وعقد معهم اتفاقاً للعمل المشترك بينهما، وسارا معاً إلى حلب وصادفا بعض جند البساسيري لمرافقة المؤيد إلى العراق، وفي حلب أقام المؤيد مدة قصيرة، وتوجه إلى الرحبة، ومعه (ثمال بن صالح) أحد قادة المرداسيين وبعد أن وصل إلى الرحبة فخرج البساسيري مع رجاله لاستقبال المؤيد استقبالاً يليق به، ومن خلال الاجتماع اقترح المؤيد أن يتصل بنور الدولة الأمير دبيس بن مزيد صاحب الحلة، وأمير بني أسد، وإقناعه بالالتحاق بالبساسيري وأصبحت الفرصة مواتية أمام البساسيري، فزحف إلى بغداد في عام ٤٤٨هـ واعترض مسيرته صاحب الموصل، فنشبت معركة بموقع سنجار،

وانتصر البسا سيري، وهزم أعداؤه[18]، وأراد المؤيد بعد ذلك استمالة القبائل العربية في الشام، وتجنيدهم لتحقيق النصر.

ودخل بغداد في عام ٤٥٠هـ وقرر الخليفة العباسي أن يغادر بغداد، ولم يسمح له إلا بعد أن كتب وثيقة بخطه اعترف فيها بأنه لا يحق له، أو لأحد من بني العباس في الخلافة العباسية، وهي من حق الفاطميين.

وعاد المؤيد إلى مصر ولم يحفل به أحد.

ولم تدم هذه الحال مع البسا سيري، وبعد أن قضى (طغرل بك) على حركة أخيه إبراهيم الذي أشعل نارها المؤيد في الدين، زحف إلى بغداد بقوات كبيرة.

وبعد أن تفرق جنوده عنه، وعاد الخليفة العباسي، فقرر البسا سيري الخروج إلى الكوفة وخرج القائدان "خمار تكين الطغرائي" و "ابن منيع الخفاجي" إلى الكوفة، وحاصرا البسا سيري، وقتل هناك.

وفي مصر أيضاً حدثت هناك بعض المفاجآت مات الخليفة المستنصر بالله الفاطمي، وتولى الخلافة ابنه الأفضل المستعلي بن المستنصر بالله[19].

هذه الأحداث قد عارضها الإسماعيليون في بلاد فارس وسورية وعلى رأسهم الحسن بن الصباح مؤسس دولة "الموت".

---

(١٨) نفس المصدر السابق ـ ص:١٩

(١٩) نفس المصدر السابق ـ ص:٢١

بين العقل والنقل

(الفلسفة والدين)

وهب الله الإنسان العقل الذي يتدبر به أمره، وميزه عن بقية الكائنات الأخرى، فلا العقل بحد ذاته قادر أن ينتج هذه المعرفة الحقيقية، أو الوصول الى حقائق الأمور، وبدليل أنه قد استكمل بالشريعة، ولا الشريعة بحد ذاتها يمكن أ ن توجه الفرد بدون أن يكون هناك تقبل من قبل العقل للوصول إلى المعرفة، ويبدأ العقل يستحث الخطا للمحاكمة في الأمور الغيبية التي يعجز عنها في بعض الأحيان ليدرك صاحب العقل بأنه قاصر أمام خالقه، وأيضاً هذه عبودية بحد ذاتها للّه عز وجل، وتتفاوت العقول فيما بين البشر، وتختلف من شخص الى آخر لتكون أيضاً مسألة الإفهام لمبادىالشريعة على قدر عقول البشر، وذلك بالتأويل المنطقي، اختلفت الفرق والمذاهب حول مسألة التأويل لتلك المسائل التي جاءت بها الشريعة، مع العلم أنه لا تعارض بين الحكمة والشريعة، فكلاهما مكملان لبعضهما البعض .

فالعقل المحض الذي انتج الفلسفة الإغريقية، ومهما بلغ يبقى قاصراً لأنه أعتمد على المحسوسات، وعندما ولج الميتافيزيقيا ضلّ الطريق، ولكن عندما تتالت الرسالات السماوية أعطت الإجابات بدلاً من أن تتوجه العقول إلى نتاج فكري آخر، وأن العقل بحد ذاته كان متقبلاً كل الشرائع ولم يجد تعارضاً، وإذا خيّل للبعض من المفكرين أن هناك تعارضاً فهو مجرد قصور في العقل، وفي كلا الحالين إدراك بأن العقل لوحده ليس بقادر على اكتشاف الحقائق، فجاء حاكم الشريعة مكملاً لصور الحقائق، ولما كان هناك من حاجة إلى الأنبياء، والرسل إن لم يأتوا بما يفوق عقول البشر من معجزات، وخوارق .

لقد اعتمدت الفلسفات القديمة على الأدلة العقلية، وعلى المعرفة اليقينية في تقرير معتقداتهم، وهؤلاء من أنصار العقل من الدهريين الذين أنكروا وجود الله، ويزعمون قدم العالم، ويؤمنون بالتطور، من الطبيعيين اعترفوا بوجود الخالق، ولكنهم فسروا النفس الإنسانية تفسيراً مادياً في حين أخفقوا عندما أنكروا البعث، والحساب، وقد جانبوا الحقيقة عندما قالوا إن لهذا العالم علة، ومحدث، ونظرية الجوهر الفرد، ومهما تتالت الأسئلة تظل في حالة ريبة وشك بالنسبة لهم مهما ابتدعوا مسوغات للمسائل الإلهية .

وهنك أيضاً فلاسفة إلهيين مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسو، ولكن أيضاً لم يخل الأمر من تكفير تفكيرهم، وتكفير من أخذ عنهم من الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي، وابن سينا .

فكلما اختلفت ادراكات عقول الناس اختلفت آراؤهم، واعتقاداتهم، وفي طبيعة الحال عندما يقوم العقل بإفساح الحرية سيكون هناك آراء كثيرة، وقد تكون متطابقة أو مسايرة لبعضها البعض، ونجد أيضاً الاختلاف والتضاد .

مما أدى إلى تكوّن هذه الفرق الإسلامية، والملل والنحل في الإسلام، وكذلك في الأديان الأخرى، وحتى في العلوم العقلية المحضة، لابد أن يكون هناك اختلاف .

مما دعا إلى أن كل فرقة تكفر الأخرى، حتى لم يعد يعرف منهج التكفير بمثل ما جاء من معنى"، فمنهم من يرتكز على نظرية عقلية يدعم آراءه بالشريعة،والحجة الملحنة، ومنهم من يدعم تفسيره، وتأويله

لما جاءت به الشريعة بالكلام المعقول، والمنطقي وفق رؤى، واتجاهات قد صاغها المجتمع، وقد يكفر فيما بعد، فهل هذا هو الأساس الذي تسير عليه الجماعات، والأديان من أجل التواصل، والابتكار، وتتشابك الغايات، والسبل .

وصفوة القول ستظل مسألة العقل والنقل هي مجال للبحث وراء الحقائق، ولايمكن لأحد أن يدعي بامتلاك الحقيقة المطلقة، والتي هي خارجة عن حدود العقل، وهي بحد ذاتها مسألة عقلية، ونقلية .

ليس من الضروري أن نتناول هنا بالبحث أول مسألة تخطر ببال من يكتب في الفلسفة الإسلامية، وهي : هل يوجد في الإسلام فلسفة تعالج المشاكل الفلسفية بطريقة أصلية حتى يمكن لنا أن نسميها فلسفة إسلامية.

وإذاً لا نرى ما يدعونا لمناقشة الرأي القائل بأن العرب لم يكونوا في هذه الناحية إلا مجرد نقلة للفلسفة الإغريقية، وأطلق عليها اسم (فلسفة إسلامية)، فإن ما يدعونه فلسفة عربية، أو إسلامية ليس إلا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية، وهذا كل شيء .

وللتدليل على ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن للإسلام فلسفة عربية، وذلك إذ (إن العرب مثلهم في هذا مثل فلاسفة العصر الوسيط، متعللين بشرح (أرسطوطاليس) أمكنهم أن يخلقوا لهم فلسفة مليئة بالعناصر الخاصة بهم ومختلفة تماماً بلا ريب عن الفلسفة التي كانت لدى اليونان)[٢٠].

---

(٢٠) بين الفلسفة والدين ـ في رأ ي ابن رشد ـ د. محمد يوسف موسى ـ ص:٥

وكـذلك لا نجـد حاجـة لإثبـات أن الـرأي الحـق، هـو أن العـرب قـد وقفـوا علـى مـا أوحـاه اللّه إلى رسـوله (عليـه الصـلاة والسـلام) بـدأت عقولهم في التفكير، مدفوعة بعوامل عديدة، وأحسوا الحاجة إلى فهمه والتعمق فيه، وإلى بيان ما اشتمل عليه من حقائق دينية، تكونت منها العقيدة الإسلامية، لكنهم من أجل الوصول إلى هذه الغاية، قد استعملوا طرق الفلسفة الإغريقية، التي عرفوها من زمن بعيد، والتي ازدادوا معرفة بها بعد عصر الترجمة .

نحن لا نناقش هذا الرأي أو ذاك، ونكتفي بالقول بأن موضوع هذا البحث، هو بيان موقف الغزالي بين الفلسفة والدين .

أهو موقف الميل نحو الفلسفة على حساب الدين ،؟ أي هل كان يرى أن الحق هو ما أدى إليه النظر الفلسفي،؟ عند ذلك يجب إذاً تفسير العقائد الدينية، والحقائق التي جاء بها الوحي الإلهي، على هذا الأساس أم كان موقفه بين هذين الطرفين هو العكس، أي أنه حاول جر الفلسفة إلى الدين الذي يجب الإيمان به أولاً ؟.

إذ نرى أن وجوب تأويل بعض النصوص المقدسة، من القرآن والسنة تأويلاً مجازياً لطبقة خاصة، هي من أجل الاستدلال، والفلسفة .

نلاحظ أن هذا التأويل، كان معروفاً عند فلاسفة اليونان، وغير اليونان.

إذ كان من الضروري الكلام عن التأويل المجازي، لبعض النصوص الدينية، عند سابقي الفلاسفة الإسلاميين إن صح التعبير .

" ثـم يكـون الكـلام بعـد هـذا عـن تطبيـق مـا وضـع مـن مبـادئ وأصـول، لنعـرف كيـف اسـتدل للعقائـد الدينيـة الـتي جـاء بهـا الـوحي اسـتدلالاً يوافـق كـل طوائـف النـاس جميعـاً علـى اخـتلاف مـداركهم وعقولهم ومواهبهم وذلك في غير ضرر ولا تحيّف للدين أو الفلسفة"[٢١].

وفيما يختص برد ابن رشـد على الغزالـي، نـراه يتعقبـه فيمـا قصـده خطوة بعد خطوة، إذ يبني أن الفلسـفة متفقـة مـع الـدين بـل أنـه يـأمر بهـا وإذاً فهي غير حرية بالذم، وذلك بتأويلها تـأويلات تبعـدهم عـن الكفـر، وفي النزاع على مدى قدرة العقل على الوصول للحقيقة .

إن تأويل نصوص القرآن، والحديث الـتي تتصـل بالفلسـفة، وتقسـيم الناس إلى طبقات لكل منها طريقة خاصـة، في فهـم الـدين، وفي المعرفـة تناسب عقلها، ومداركها، والأمر كذلك حين نقارن مذهبه، وطريقتـه في هذه الناحية بما كان من أفلاطون،و فيلون، وحـين نقـارن مواقفـه في مسائل الدين والفلسفة بآراء سابقيه من المتكلمين والمفسرين والفلاسـفة . كمـا سـنحلل الـدوافع الـتي دفعـت الغزالـي إلى الـرد علـى الفلاسـفة والتنكيل بهم .

---

(٢١) نفس المصدر السابق ـ ص:٩

((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)) [٢٢]

التأويل والاجتهاد

(٢٢) سورة النحل ـ آية :١٢٥.

إن التدليل على أن الشريعة (القرآن والحديث) توجب النظر الفلسفي، كما توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة اللّه تعالى، وموجودا ته، وساق لهذا وذاك دليلاً من القرآن وهو قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار)[٢٣] مبيناً أن الاعتبار هنا ليس، إلا استنباط المجهول من المعلوم، وهو القياس الفلسفي، أو المنطقي المعروف.

و فيما يتعرض له في مسألة الدين، والفلسفة من حيث التوفيق بينهما، ومسألة الوحي، وتحديد سلطانه،وميدانه بالنسبة للعقل لا بد إذن أن نبيّن صراحة رأيه في الوحي وتحديد الصلة بينه، وبين العقل، وفي المعجزات والنبوة وفيما يكون، أو لا يكون من الحاجة للشريعة بجانب العقل.

ومما أشاد بالعقل ونظره وقدرته على المعرفة يصرح بأن هناك أموراً يعجز العقل عن معرفتها، وإذن فلنرجع إلى الوحي الذي جاء متمماً لعلم العقل، فلو كان العقل كافياً لما أرسل الوحي، فعلى العقل أن يفهم ما جاء به الشرع ومن بطئه عن الوحي في المعرفة، ومن عجزه أحياناً الوصول لما جاء به، والنتيجة الحتمية لذلك هي ضرورة اللجوء أحياناً للوحي الذي هو أعلى من العقل، ونظرهِ وتفكيرهِ، ومهما يكن من شيء، فالأمور التي لا يكتفي العقل بنفسه في معرفتها تتلخص في معرفة اللّه، والسعادة، والشقاء الإنساني في هذه الدنيا، وفي الحياة الأخرى، ووسائل هذه السعادة، ، وأسباب هذا الشقاء، وفي بعض المسائل الأخروية التي يجيب عليها الإمام الغزالي حول النفس والروح

(٢٣) سورة الحشر ـ آية:٢.

التي ستأتي لاحقاً، وكما يرى بعض الفلاسفة اليونانيين أن الإنسان لا تقوم حياته، وسعادته في هذا العالم، وفي العالم الآخر، إلا بالفضائل النظرية التي لا يتوصل إليها إلا بالفضائل الخلقية، وهذه الفضائل لا تتمكن في النفس إلا بمعرفة الله، وتعظيمه بالعبادات المشروعة حسب الملل المختلفة مثل القرابين، والأدعية، والصلوات ونحو ذلك، وذلك مما لا يُعرف إلا من الشرع الموحى به، أو بعبارات أخرى إن هذه الأمور لا تتبين كلها، أو معظمها، إلا بوحي، أو يكون تبنيها بالوحي أفضل، ولا عجب في هذا فإن الفلسفة تنحو نحو تعريف بعض الناس بسعادتهم، ومن عندهم استعداد لتعلمها، وأما الشرائع فتقصد تعليم الناس عامة، ولذلك كان العلم الذي يأتي به الوحي رحمة لجميع الناس، وهذا يتوسط بالتسمية عند الفلاسفة العقل الفعال، و يذكر ابن سينا في هذه المسألة أن المعجزة أمر ممكن في نفسه يتفق، والعقل، وقوانين الطبيعة، وإن ما ذكرناه عن ابن سينا حول الأسباب التي تنشأ عنها ممكن، وجائز، وأن ليس كل ما يكون ممكناً في طبعه يقدر أن يفعلة الإنسان بدليل الحس، والمشاهدة، والواقع، فيكون إتيان النبي بأمر خارق أي معجزة ممكناً في نفسه، وإن كان ممتنعاً على الإنسان، وليس يحتاج في ذلك أن نقرر أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء.

التـأويـل

(النقل موضوعاً والعقل محمولاً)

إن دراسة التفكير الفلسفي الديني لدى أصحاب الديانات العالمية، اليهودية، والمسيحية، والإسلامية وتتبع الموقف الذي كان لأكثر هؤلاء المفكرين إزاء نتائج التفكير الفلسفي العالمي، وهو أن تأويل النصوص الدينية، لتتفق وبعض الأفكار الفلسفية الصحيحة، ظاهرة تاريخية في التفكير الديني، ومن الشواهد أو الأدلة على ما نقول ما نجد من هذا التأويل في كل العصور، ولعل من البواعث الهامة، لرجالات الديانات العالمية الثلاث، إلى التأويل هو ما يراه الواحد منهم من أن دينه عالمي للخاصة، والعامة من كل الأمم، وفي كل العصور، فيجب أن يكون متفقاً في أفكاره مع الحقائق الفلسفية، التي قامت الأدلة على صحتها، والتي فرضت سلطانها العام، والعالمي، وذلك ما لا يكون إلا بالتأويل .

كذلك من أسباب الاضطرار إلى التأويل، ما نشير إليه هنا لتناوله بشيء من التبسيط، فيما بعد مع أنه في مسائل الطبيعة، وما بعد الطبيعة قد تكلم الأنبياء، ورجال الدين، ورؤساؤه بالمجاز والألغاز عمداً لخطورة الموضوع وذلك لتكون العامة ومن إليهم بمنحاة من محاولة فهم هذه المسائل التي هي فوق طاقتهم، ومن ثم وجب التأويل لبعض النصوص بالنسبة للحكماء الذين تؤهلهم عقولهم، واستعداداتهم لتأويلها، وإدراك ما فيها من حقائق جاءت بطريق الرمز، والمجاز ،وفضلاً عن هذا وذاك بأنه قد وجدت فكرة العالمية، لكل من الدين، والفلسفة، وأخذ الباحثون يعملون فيها، وكان لا بد أن يظهر التعارض بينهما لاختلاف طريقة العرض، والأسلوب، وخطة البحث في هذين

الطرفين فكان لابد إذاً من التأويل بينهما، وهذا ما حصل فعلاً في كل الأديان الثلاثة.

وقد كان لليهود مثلهم مثل غيرهم من أبناء الأجناس الأخرى، جالية كبيرة تعتز بدينها الذي يقوم على التوراة، وتقاليدهم الدينية المأثورة، إلا أنهم مع هذا اضطروا للأخذ بنصيب من الفلسفة، والآداب اليونانية، وهذا مما جعلهم يترجمون فيما بعد كتبهم المقدسة لليونانية التي كانت لغتهم العادية .

ولا عجب بعد هذا فقد رأوا لليونان فلسفة تناولت المسائل الإلهية، ومسألة خلق العالم، من المسائل التي يعرفونها على نحو ما من دينهم، أن ينساقوا إلى البحث والتفكير، والمقارنة بين ما لديهم، وبين ما علموه في هذه الفلسفة وكان لذلك نتيجة طبيعية هي أن يكون لهم في هذه الناحية كتابات طريفة باللغة اليونانية، وقد انتهى اليهود من تلك المقارنات إلى أن فلسفة اليونان، أو الآراء التي رأوها حقائق، وأعجبوا بها بعبارة تحتويها التوراة، وإلى أن هذه الفلسفة تعتبر شروحاً للحكمة .

من ثم أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من التوراة من خلال التأويل، الذي يقوم على التصور، والفهم وهكذا حصل المزج بين الوحي والفلسفة.

ولكن ينبغي أن نقف لحظة، نحاول فيها أن نتعرف بعمق العوامل التي دفعت يهود الإسكندرية، لذلك التصور الذي يجمع بين الديانة الموسوية، والفلسفة الإغريقية، إن إجماع هذه العوامل في رأينا، هو أنهم أصحاب أول دين سماوي، له كتاب بين أيدينا، وهذا الكتاب تناول

كثيراً من المشاكل، التي شغلت الفلاسفة القدماء، من أجل ذلك شعب الله المختار، أو أبناؤه جل وعلا عن هذا الزعم، ويضاف إلى هذا وذاك، أنهم فقدوا وطنهم فأصبح الدين هو الرباط الوحيد الذي يجمع بينهم .

وكان لذلك كله أن رأوا أن يعملوا على إظهار أن دينهم يحتوي على ما يعتز به اليونان من فلسفة تقبلتها عقول الأمم الأخرى، فكان من هذا تأويلهم التوراة تأويلاً مجازياً يظهر ما فيها من حكمة، وفلسفة كما يرون وبخاصة أن طريق التأويل المجازي كان معروفاً من قبل لدى اليونان حقاً إنه كما يكون النص الديني موضوع التأويل ليتفق، والحقيقة التي يثبتها العقل وهذا الضرب هو بيت القصيد .

من هذا الفصل كذلك قد يكون موضوع التأويل نصاً من الأساطير أو الآداب التي لها حظها من القداسة لدى أمة من الأمم ليتفق والفكرة التي يراها المؤول بعقله ومن هنا نعرف أن الضرب من التأويل الديني الفلسفي كان معروفاً لدى اليونان وقد اصطنعه كل مذهب من المذاهب الفلسفية فيها ولكن الفيثاغوريين منذ أول عهدهم كانوا أول من اصطنع هذه الطريقة وتوسعوا فيها .

والكلام عن التأويل عند فيلون الإسكندري[٢٤]، فقد كان لموقفه حيال التوراة وفلسفة اليونان الأوائل، وتأويل كثير من النصوص أثر مباشر، أو غير مباشر عند مفكري المسيحية والإسلام في العصر

---

(٢٤) فيلون الإسكندري : (٢٥ق.م ـ٥٠) زعيم المدرسة الفلسفية اليهودية الإسكندرية،حاول الجمع بين الديانة اليهودية وبين الأفلاطونية والرواقية .

الوسيط عندما وجدوا أنفسهم في مثل موقفه وقرؤوا ما وصل إليهم من كتاباته فيما ورثوه من فلسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية .

إن القارئ يحس إحساساً قوياً بأن الشريعة والفلسفة هما المصدران لتفكيره، ولا عجب في هذا فإن الحقيقة واحدة فلا تناقض نفسها وإن اختلفت صور التعبير عنها ، يريد أن يقول بأن ما هو حق من الفلسفة ليس إلا ما نجده في التوراة من حكمة وإن لبست على أيدي الفلاسفة ثوباً أو ثياباً أخرى . ولكن كيف هذا والشريعة بظاهر كثير من نصوصها لا تسير مع الفلسفة .

وإذاً فالتأويل ضروري لما يراه فيلون، وأمثاله من أن الأنبياء تكلموا كثيراً بالمجاز ستراً للحقيقة عن غير أهلها ، وإذاً يكون فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع ما دام طريق هذا التأويل الذي ليس مقدوراً أو مسموحاً به للناس جميعاً .

أصول التأويل عند فيلون[٢٥] : شدد في اتباعها ، ومنها يتبين ما لكل من المعنى الحرفي والمعنى الخفي من قيمة لديه :

أولاً : إنه يرى أن المعنى الحرفي يشبه الجسم، والمعنى الخفي يشبه الروح .

ثانياً : ومع هذا ينبغي ألا نهمل المعنى الحرفي بل يجب أن نراعي الحرف، والروح معاً ، أو الظاهر ، والخفي، ولهذا يلوم الذين لا يلقون

---

(٢٥) بين الفلسفة والدين ـ د. محمد يوسف موسى

بالاً لكل منهما ويرى من الواجب العناية بهذا وذاك، وذلك بما أنه من الواجب العناية بالجسم والروح معاً .

علماً أن فيلون مهما يشدد في عدم إهمال الحرف، فإن تشبيهه له بالجسم بجانب المعنى الآخر الخفي الذي يشبه الروح، ويضاف إلى هذا بعض ما سنذكره له قريباً من المثل لتأويله التي تنزل بالمعنى الحرفي إلى العدم أحياناً وكذلك ما يضيفه في بعض الحالات من تأويل تعارض تآويل أخرى مأثورة .

وفي الواقع أن فيلون يجعل من التأويل وسيلة ضرورية يحقق بها أغراضاً لها قيمتها لديه، أو بعبارة أخرى لتتفق النصوص المقدسة مع آرائه الفلسفية في الله وفي خلق العالم وفي النفس وفي الدين بصفة عامة في الدين الذي يحرص كل الحرص على أن يأخذ صفته العالمية لا أن يظل ديناً لطائفة خاصة بهم هم بنو إسرائيل، وهكذا فالتأويل المجازي الذي اصطنعه فيلون يستخرج ما في التوراة من فلسفة تظهر أنها عارية منها ولو أخذت نصوصها حرفياً .

وإذاً يرى فيلون أن من الضروري تأويل النصوص التي ثبتت بظاهرها لله ما لا يعيق به من الأحوال كالتجسيم، والكون في مكان، والكلام بصوت، وحروف، والندم، وهو في هذا يقول : الله لا يأخذه الغضب ولا يندم ولا يتكلم بحروف، وأصوات، وليس له مكان خاص يقر فيه . ويؤول حفظاً لعظمة الله ولتنزيهه عن العناية بما لا يليق بجلاله، من أمور تافهة، ومن باب التمثيل ترى التوراة تقول : إن ارتهنت

ثوب صاحبك، فإلى غروب الشمس ترده له،لأنه وحده غطاؤه،وهو ثوب لجلده، فبماذا ينام .

وهو يؤول كذلك قصة خلق العالم في ستة أيام وهي نصها الحرفي تبين أن الله في خلق العالم كان محتاجاً إلى مدة وفي هذا يقول: (أن الأيام الستة التي يتحدث عنها موسى لا تعني أن الخالق كان في حاجة إلى مدة من الزمن ولكن موسى أراد أن يعرفنا باللغة التي نفهمها نحن البشر بنظام العالم الذي خلقه الله، ومنزلة بعضه من بعض، وهذا أمر فهمه يسير في رأي فيلون الذي يقول بصدد ذلك: (إني أرى من السذاجة أن نعتقد من هذا أن العالم خلق في ستة أيام أو بصفة عامة في فترة من الزمن).

كما يؤول أيضاً للتخلص من المعنى الحرفي الأسطوري ذي الغرض وهو يحارب بشدة هذا النوع من التأويل الذي يهدف إلى نقد التوراة بجعلها بمنزلة كتب الأساطير الإغريقية إنه يقاتل هذا الفهم الحرفي في ميدانه .

ثالثاً: التأويل عند المسيحية: في العالم المسيحي حيث يوجد دين جديد له كتاب موحى به ويحاول أن يكون عالمياً، ويجد نفسه إزاء الفلسفة اليونانية التي صارت عالمية بالفعل، ويرى مفكروه في هذه الفلسفة حقائق لا يمكن إنكارها، وبعضها لا تتفق مع بعض نصوص الكتاب المقدس لهذا الدين السماوي، فكيف العمل به والتكيّف معه.

كيف سيعمل رجال هذا الدين إزاء هذه الفلسفة، أينكرون ما فيها من حقائق تعارض كتابهم المقدس وحينئذ لا يتكلفون عناء تفسير

ما جاء بكتابهم تفسيراً فلسفياً ،؟ أم يتعرفون بها ، وإذاً لا بد من تأويل بعض النصوص الدينية لتتفق وتلك الحقائق .

هكذا وضعت المشكلة أمام مفكري العصر المسيحي وفلاسفته من أول ظهور المسيحية إلى نهاية العصر الوسيط، بل إلى يومنا هذا ، كما وضعت من قبل أمام مفكري اليهودية ، وكما ستظهر من بعد أمام فلاسفة الإسلام، وليس علينا هنا تحقيق كيف يعلل رجال الكنيسة معرفة فلاسفة اليونان ما عرفوا من حقيقة ، هل ذلك لأنهم أفادوا مباشرة إلى حد قليل أو كثير من الكتب الموحاة كما يرى بعضهم ومنهم القديس (بولص) نفسه متأثرين برأي فيلون الإسكندري، أو لأن كل إنسان له حظه من الوحي الطبيعي الذي مصدره الكلمة بعد أن تجسدت على ما يفهم من إنجيل القديس يوحنا .

وليس علينا تحقيق هذا التعليل ولكن نشير إلى أن (لاكتانس)[٢٦] هذا المسيحي الحقيقي يعترف بأن كلاً من هؤلاء الفلاسفة عرف جزءاً من الحقيقة ، وأن هذه الأجزاء في مجموعها تكون الحقيقة كاملة ، وكذلك نشير هنا أيضاً إلى أن القديس (أوغسطين)[٢٧] يرى من بعد (لاكتا نس) أن ما هو حق في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة يوجد في إنجيل يوحنا ، بل أنه ليوجد في سفر الحكمة حقائق لم يعرفها أفلوطين[٢٨] نفسه .

---

(٢٦) لاكتا نس : (ت :٣٢٥م) لاهوتي وفيلسوف مسيحي

(٢٧) القديس اوغسطين : (٣٥٤–٤٣٠م) لاهوتي مسيحي وفيلسوف صوفي،سعى لتوظيف الفلسفة الهيلنستية في دعم العقائد المسيحية . مؤلفاته الأساسية (مدينة الله - الاعترافات)

(٢٨) افلوطين : (٢٠٥–٢٧٠م) فيلسوف مثالي يوناني، مؤسس مدرسة الأفلاطونية المحدثة،طورالجوانب الصوفية في مذهب أفلاطون، جمعت رسائله بعنوان التساعيات

وإذا كان الأمر هكذا أي إذا كان الإنجيل قد حوى ما هو حق من الفلسفة اليونانية بل حوى حقائق أخرى لم يصل إليها هؤلاء الفلاسفة اليونان وكان الإنجيل إذا أخذت نصوصه كلها حرفياً لا تظهر منه هذه الحقائق كان لا بد من تأويل بعضها ليظهر ما فيها من المعاني الخفية الفلسفية، وهذا الموقف، والأمر كما ذكرنا هو ما وقفته الكنيسة من أول أمرها حيث قبلت مبدأ الاحتمال لبعض النصوص معاني متعددة، ووجوب التأويل أحياناً، بحسب ما تعارف اليهود قبلهم من قواعد، وأصول .

حقاً إنه يعود إلى مدرسة الإسكندرية مبدأ تعدد معاني الكتاب المقدس، ومبدأ التأويل لبعض نصوصه هذا التأويل الذي ساد في العصر الوسيط، وبخاصة في القرون الأولى منه . وفي هذا الاتجاه نجد أهمية التأويل المجازي على أنه وسيلة لاستخراج ما في الكتاب المقدس من فلسفة، وماعني به القديس (توماس الأكويني)(٢٩) الذي سمي غزالي المسيحية إن صح التعبير .

ونجد هناك بعض آراء اللاهوتيين في تفسير الكتاب المقدس عن أن كل ما عدا المعنى الحرفي لا يعتمد عليه وأنه لا شيء من تلك المعاني الأخرى إلا وهو موجود بوضوح في المعنى الحرفي الذي ينبغي الاعتماد دائماً عليه.

---

(٢٩) توماس الاكويني : (١٢٢٤ ـ ١٢٧٤)م لاهوتي إيطالي مسيحي مؤسس التوماوية التي صارت فلسفة الكاثوليكية ، ومن مؤلفاته (الرد على الخوارج) و (الخلاصة اللاهوتية)

رابعاً: التأويل عند المسلمين: وأخيراً قد ثارت المسألة في الإسلام واتخذت الوضع نفسه، وربما كان ذلك للعوامل نفسها التي من أجلها ثارت اليهودية والمسيحية مع زيادة عامل آخر، ونعني بهذا محاولة كل أصحاب مذهب من المذاهب الإسلامية، وبخاصة في علم الكلام وفي التصوف. إيجاد سندٍ لآرائهم من كتاب الدين الأول نفسه، وطريق ذلك تأويل نصوص القرآن العظيم التي يرون ضرورة تأويلها حسب القواعد التي ذهبوا إليها.

وقبل الكلام عن التأويل لدى مفكري الإسلام نشير أولاً إلى تفسير القرآن، وكم بين التفسير الذي يراد منه فهم القرآن، وبين التأويل الذي يراد منه الاستدلال لرأي أو مذهب معين من فرق، كان ينظر إليه في فجر الإسلام والصدر الأول منه بعين الحذر الشديد إذ كان رجال السلف الصالح يتهيبون القرآن.

يسأل عن متشابه القرآن، وكذلك كان الأمر في أيام بني أمية. على أنهم كانوا لا يرون بأساً في تفسير القرآن، بل قد ظهرت الحاجة شديدة إليه، والمثل الأعلى لهذا التفسير، فقد ظهرت التآويل المجازية للكثير من آياته على أيدي المعتزلة والمتصوفة والشيعة، بل قبل هذه الفِرَق أيضاً، لكن رجال هذه الفِرَق هم الذين توسعوا في التأويل، وكان لهم من اصطناع هذه الطريقة أغراض محدودة، ولهم لبلوغ في هذه الأغراض وسائلهم الخاصة، فالمعتزلة الذين أرادوا وهم الفرقة المعروفة من فرق علم الكلام أن يبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه وعدله وحرية

المـرء في أعمالـه ليكـون مسـؤولاً حقـاً ، وعـدلاً عنهـا ، وأن يبعـدوا الخرافات، والأساطير عن الدين، ومن ثم صرفوا كثيراً من الآيات عن معانيها الحرفية الظاهرية إلى معاني أخرى مجازية، واستعانوا في هذه السبل الوعرة الشاقة بالقرآن نفسه في آيات أخرى وباللغة يجدون بها ما يساعدهم في تقرير المعاني التي يرونها . والمتصوفة والشيعة بجانب التأويل الاعتزالي نجد نوعاً آخر من التأويل المجازي سار فيه أصحابه إلى أبعد شوط، ونعني به التأويل الصوفي .

ولكن المتصوفة لهم تآويل مجازية للقرآن خاصة بهم وأغلبها، إن لم نقل كلها، متطرف إلى حد بعيد .

خامساً: التأويل عند الغزالي وكما يضيف الغزالي في كتابه فضائح الباطنية في إفساد تأويلاتهم للظواهر الجلية واستدلالاتهم (القول الوجيز فيه أنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بها إلى خرافات زخرفوها ،واستفادوا بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ، إبطال معاني الشرع، وبما زخرفوه من التأويلات تنفيذ انقيادهم للمبايعة والموالاة وأنهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يحضوا بموالاة الموالين وكانوا أول المقصودين المقتولين .

ويضيف أيضاً أن هذه البواطن والتأويلات التي ذكرتموها، لو سامحناكم أنها صحيحة فما حكمها في الشرع ؟ أيجب إخفاؤها أم يجب إفشاؤها ؟ فإن قلتم : يجب إفشاؤها إلى كل أحد - قلنا : فلِمَ

كتمها محمد (ص) فلم يذكر شيئاً من ذلك للصحابة ولعامة الخلق حتى درج ذلك العصر ولم يكن لأحد من هذا الجنس خبر ؟.

وكيف استجاز كتمان دين الله وقد قال تعالى : (**لتبينه للناس ولا تكتمونه**)[٣٠] تنبيهاً على أن الدين لا يحل كتمانه، وإن زعموا أنه يجب إخفاؤه فنقول ما أوجب على رسول الله (ص) إخفاؤه من سر الدين كيف حل لكم إفشاؤه ؟ والجناية في السر بالإفشاء ممن اطلع عليه من أعظم الجنايات فلولا أن صاحب الشرع عرف سراً عظيماً ومصلحة كلية في إخفاء هذه الأسرار لما أخفاها ولما كرر هذه الظواهر على أسماع الخلق ولما تكررت في كلمات القرآن صفة الجنة والنار بألفاظ صريحة مع علمه بأن الناس يفهمون منه خلاف الباطن الذي هو حق ويعتقدون هذه الظواهر الذي لا حقيقة لها، فإن نسبتموه إلى الجهل بما فهمه الخلق منه فهو نسبة إلى الجهل بمعنى الكلام، إلا المفهوم منه في اللغة وكذلك سائر الألفاظ ثم مع علمه بذلك كان يؤكده عليهم بالتكرير، والقسم، ولم يفشِ إليهم الباطن الذي ذكرتموه لعلمه بأنه سر الله المكتوم فلِمَ أفشيتم هذا السر؟ وخرقتم هذا الحجاب ؟ وهل هذا إلا خروج عن الدين ومخالفة صاحب الشرع وهدم لجميع ما أسسه؟.

وكما يضيف الغزالي على نظم الباطنية درجات الحيل مرتبة ولكل مرتبة اسم أولها الزّرْق والتفرس، ثم التأنيس، ثم التشكيك، ثم التعليق، ثم الربط، ثم التدليس، ثم التلبيس، ثم الخلع، ثم السلخ.

---

(٣٠) سورة آل عمران - آية:١٨٩.

١) **ـ فالتفرس والزرق :** يجب أن يكون الداعي ذكياً فطناً صحيح الحدس صادق الفراسة متفطناً للبواطن بالنظر إلى الشمائل، والظواهر، ليكون قادراً على ثلاثة أمور :

أ ـ أن يميز بين من جوز أن يطمع في استدراجه، ويوثق بلين عريكته لقبول ما يلقى إليه على خلاف معتقده .

ب ـ أن يكون مشتعل الحدس ذكي الخاطر في تغيير الظواهر وردها إلى البواطن، أما اشتقاقاً من لفظها، أو تلقياً من عددها، أو تشبيهاً لها بما يناسبها، وبالجملة، فإذا لم يقبل المستجيب منه تكذيب القرآن والسنة، فينبغي أن يستخرج من قلبه معناه الذي فهمه، ويترك معه اللفظ منزلاً على معنى يناسب هذه البدعة، فإنه لو شاء فهمه بالتكذيب لم يقبل منه .

ج ـ ألا يدعو لك أحد إلى مسلك واحد بل يبحث أولاً عن معتقده وما إليه ميله في طبعه ومذهبه فأما طبعه فإن رآه مائلاً إلى الزهد والتقشف والتقوى دعاه إلى الطاعة، والانقياد، واتباع الأمر من المطاع، وزجره عن اتباع الشهوات، وندبه إلى وظائف العبادات، وتأدية الأمانات.

٢) **ـ حيلة التأنيس :** فهو أن يوافق كل من هم بدعوته في أفعال يتعاطاها هو ومن تميل إليه نفسه وأول ما يفعل الأنس بالمشاهدة على ما يوافق اعتقاد المدعو في شرعه، وقد رسموا للدعاة والمأذونين أن يجعلوا مبيتهم كل ليلة عند واحد من المستجيبين ويجتهدون في اصطحاب من له صوت طيب في قراءة القرآن ليقرأ عندهم زماناً ثم يتبع الداعي ذلك

كله بشيء من الكلام الرقيق وأطراف من المواعظ اللطيفة الآخذة بمجامع القلوب، ثم يردف ذلك بالطعن في السلاطين وعلماء الزمان، وجهال العوام، ويذكر أن الفرج منتظر من كل ذلك ببركة أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم .

٣) ـ **حيلة التشكيك :** فمعناه أن الداعي ينبغي له بعد التأنيس أن يجتهد في تغيير اعتقاد المستجيب بأن يزلزل عقيدته فيما هو مصمم عليه، وسبيله أن يبتدئه السؤال والحكمة في مقررات الشرائع وغوامض المسائل فيقول ما معنى (**الر**)[٣١] و(**كهيعص**)[٣٢] و (**عسق**)[٣٣] إلى غير ذلك من أوائل السور ويشكك في الأحكام، ما بال الاغتسال يجب من المنيِّ الطاهر ولا يجب من البول النجس ؟ . وما يشككه في أخبار القرآن فيقول : ما بال أبواب الجنة ثمانية، وأبواب النار سبعة ؟ . وما معنى قوله : (**ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية**)[٣٤] وقوله تعالى : (**وعليها تسعةَ عشر**)[٣٥].

أفترى ضاقت القافية فلم يكمل العشرين، أو قصداً لهذا التقييد أن تحته سراً وأنه في نفسه لسر يكمن، ليس يطلع عليه إلا الأنبياء والراسخون في العلم .

---

(٣١) سورة يونس ـ آية :١.

(٣٢) سورة مريم ـ آية:١.

(٣٣) سورة الشورى ـ آية:٢.

(٣٤) سورة الحاقة ـ آية :١٧.

(٣٥) سورة المدثر ـ آية :٣٠.

٤) ـ **حيلة التعليق :** فبأن يطوى عنه جوانب هذه الشكوك إذا هو استكشفه عنها، ينفس عنه أصلاً بل يتركه معلقاً ويهول الأمر عليه ويعظمه في نفسه ويقول: (**لا تعجل، فإن الدين أجلّ من أن يعبث به**)

وما أودع الله هذه الأسرار أنبياؤه إلا بعد أخذه عهدهم وميثاقهم وتلا قوله تعالى : (**وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح**)[٣٦]. وقوله تعالى : (**من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه**)[٣٧]. وقال تعالى : (**ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها**)[٣٨].

وأما النبي صلى الله عليه وسلم فلم يفشه إلا بعد أخذ العهد على الخلفاء وأخذ البيعة على الأنصار تحت الشجرة .

٥) ـ **حيلة الربط :** أن يربط لسانه بإيمان مغلظة وعهود مؤكدة، ولا يجسر على المخالفة لها بحال، وهذه نسخة العهد .

وإن نويت أو أضمرت في يميني هذه خلاف ما قصدت، فهذه اليمين من أولها إلى آخرها لازما لك والله الشاهد على صدق نيتك، وعقد ضميرك، وكفى بالله شهيداً بيني، وبينك، قل نعم فيقول نعم .

٦) ـ **حيلة التدليس :** أن يحتال لإبطال المدرك من مدارك الحق وهو ظواهر القرآن، فإن طالب الحق إما أن يفزع إلى التفكير، والتأمل، والنظر في مدارك العقول كما أمر الله سبحانه تعالى، فيفسد نظر

---

(٣٦) سورة الأحزاب ـ آية:٧.

(٣٧) سورة الأحزاب ـ آية:٢٣.

(٣٨) سورة النحل ـ آية:٩١.

العقل عليه بإيجاب التعلم والإتباع (**هذا الظاهر له باطن هو اللباب والظاهر قشر**) ، ولو سمعه الأكثرون لأنكروه ونفروا عنه وإن طلاب الحق والقائلين به من بين طلاب الجهل أفراد ، وآحاد ليهون عليه التمييز عن العامة في إنكار نظر العقل وظواهر ما ورد به النقل .

٧) ـ **حيلة الخلع والسلخ :** وهما متفقتان، ويختلفان في أن الخلع يختص بالعمل، فإذا أفضوا بالمستجيب إلى ترك حدود الشرع، وتكاليفه، ويقول وصلت إلى درجة الخلع، أما السلخ فيختص بالاعتقاد الذي هو خلع الدين .

فلسفة الغزالي

هاجم حجة الإسلام، الفلسفة وتناولها بالفحص، والنقد، هاجمها هجوماً عنيفاً مبنياً على الدراسة، والبحث العلمي، وحجة بحجة، كان يؤمن إيماناً بأنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعمالهم في أصل ذلك العلم، فجد واجتهد في دراستها، ومعرفة حقيقتها، وأغوارها، وحتى اطلع على منتهى علومهم، ورزق الغزالي قدرة عجيبة في تبسيط المسائل العلمية، وإيضاحها فكسر ذلك السياج، ورفع الاحتكار العلمي وألّف كتاب (مقاصد الفلاسفة) الذي يتهم فيه بأنه ساعد على ترويج الإلحاد عند نفر من المسلمين، غير أن الغزالي رد على مذاهب المتفلسفة من المسلمين، ووصفهم بالتقليد لليونان وفند في الوقت نفسه العرفان الإسماعيلي الذي كان مرتبطاً بتلك الفلسفة التي استقاها الفارابي وابن سينا من مصادر شتى، وقد ظن بعضهم أن نقد الغزالي للفلسفة الإشراقية قضى على الفكر الفلسفي لدى المسلمين، لكن نلاحظ أن الغزالي نفسه احتفظ في تفكيره ببعض آثار من فلسفة الفارابي، وابن سيناً[39] فعرض الفلسفة كأحسن ما يعرضها رجال الفلسفة، وفي عمله الثاني بدأ هجومه على الفلسفة، وأخذ ينتقد الفلاسفة ثم قدم تهافت الفلاسفة الذي اتسم بقوة التعبير، وسلامة العبارة، وسهولة الألفاظ، وإن دلّ ذلك، فإنما يدل على أن الغزالي ممتلئ بالإيمان، والثقة بدينه، والاعتداد بتفكيره، كما تهكم ونقد نقداً لاذعاً في أسلوب رائع ليقمع غرور الذي أصيبوا بالنقص وخضعوا للفلاسفة.

---

(٣٩) دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ د.محمود قاسم ـ دار المعارف بمصر ـ ص ١٨

كما أن الغزالي أعاد للشريعة الإسلامية هيبتها في النفوس عندما فهم زمانه، وحاجته، فقد أكرمه اللّه تعالى بالسعادة الروحية، وألف إحياء علوم الدين بعد أن انكشفت له حقائق العلم، ومن روائع الغزالي انتقاده لمن اشتغل بالجزئيات الفقهية، والخلافيات، والكلام، والجدل، وانتقد الصوفية لما فيها الاكتفاء بحفظ أقوال المشايخ، وأخبارهم، ونبه إلى أهمية العلوم كلها من طب، وحساب، وصناعات. وانتقد الزهاد في الدنيا لأنهم زهّدوا في الدنيا الناس، فنعم بها الكافر، وإن اللّه خلقها للمؤمن، فالزهد من أعمال القلب وهذا فهم رائع للزهد .

فهذا هو الغزالي إذ نجد في تفكيره الفلسفي أي المعقول بعض البراهين الصحيحة التي تدل على عبقرية صحيحة على حد قول الدكتور عمر فروخ في كتابه عبقرية العرب في العلم والفلسفة.

(مع أنني أفضل أن أدعو أبا حامد الغزالي حجة الإسلام وألا أطبق المقاييس الفلسفية الصرفة على مجموع آرائه، فإنني أجد له في بعض آرائه مواقف عبقرية صحيحة فعندما قال (جالينيوس) بأن الشمس لا تقبل الانعدام، ودليله آنذاك، وزعمه على ذلك أن الأرصاد لم تدل على تبدل حرارتها، وحجمها، وقد اعترض الغزالي من وجوه أحدها أن الأرصاد القديمة ليست إلا على التقريب، ثم أن الشمس لعظم حجمها قد تذهب (تخف حرارتهاً من غير أن يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة، وقد دلّت التجارب الفلكية على صحة أقوال وآراء الغزالي)[٤٠].

---

(٤٠) عبقرية العرب في الفلسفة والعلم - د.عمر فروخ - ص :٤٢

يقـول الغزالـي : أن أبـث إليـك غايـة العلـوم، وأسـرارها ، وغائلـة المذاهب، وأغوارها ، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد ، إلى يفاع الاستبصار ، وما استفدته ، أولاً من علم الكلام، وما احتويته ، ثانياً من طرق أهل التعليم، القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريتـه، ثالثـاً مـن طـرق التفلسـف، ومـا ارتضـيته، آخـراً مـن طريقـة التصوف، وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق، من لباب الحق، وما صرفني على نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة ، وما ردّنـي إلى معـاودتي "نيسـابور" بعـد طـول المـدة ، فابتـدرت لإجابتـك إلى مطلبك، بعد الوقوف على صدق رغبتك، وقلت مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه ، ومستوقفا منه ، وملتجئاً إليه: اعلموا ـ أحسن الله تعالى إرشادكم

- إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الأمة في المذاهب على كثرة الفرق من تباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الكثيرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي (**كل حزب بما لديهم فرحون**)[٤١] وقال صلى الله عليه وسلم (**ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة**)[٤٢]

وكذلك قال الفلاسفة اليونانيين، وتابعهم على ما قالوه بعض الإسلاميين، إن السماء عالم الأجرام السماوية حيوان، وإن له نفساً نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا

---

(٤١) سورة الروم ـ آية :٣٢ـ سورة المؤمنون ـ آية ٥٣.

(٤٢) عن أبي هريرة ـ قطعة من حديث رواه أحمد والترمذي .

تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس، غير أن الغزالي ينكر ذلك فيهدم بإنكاره هذا عموداً من أعمدة الخرافات التي رفعها العقل اليوناني، وإن الإنصاف ليدعونا في هذا الموقف إلى أن نقول إن الغزالي كان في هذه النقطة أعظم من ابن رشد الذي خطّأ الغزالي في أفكاره، فكان ابن رشد هو المخطئ.

فقد ترجمت مؤلفاته وخاصة إحياء علوم الدين، فأعجب بها الكثير من فلاسفة اليهود والنصارى ويتجلى أثر الغزالي في ثلاثة مظاهر:

أ- **نفي السببية**[٤٣] أن الأمور تتم بإرادة الله لها لا بالأسباب الظاهرة لنا، فإذا ألقي شيء في النار وكان الله لا يريد له احتراقاً فإنه لا يحترق، وليس بمستغرب أن يتبعه رجال الكنيسة كلهم في ذلك لأن ذلك يفسح المجال لحدوث المعجزات والخوارق، ولقد شابهه أيضاً الفيلسوف الإنكليزي(دافيد هيوم)[٤٤] حينما نسب العلاقة الظاهرة بين السبب والمسبّب عنه إلى التذكر لا إلى الحقيقة فقال: إن تعاقب أمرين لا يوجب أن يكون أحدهما سبباً (حقيقياً) للآخر، إلا أن الغزالي يرد العلة الحقيقية إلى الله بينما هيوم يبحث فيها شيئاً نفسانياً، ويردها إلى التذكر، إننا إذا سمعنا صوتاً فحكمنا بأن صاحبه إنسان، فذلك لأننا

---

(٤٣) عبقرية العرب في العلم والفلسفة د. عمر فروخ ص١٤٢ المكتبة العصرية بيروت ١٩٨٥

(٤٤) دافيد هيوم : (١٧١١- ١٧٧٦م) فيلسوف مثالي إنكليزي،عالم نفس ومؤرخ واقتصادي .مؤلفه الأساسي : رسالة في الطبيعة البشرية .

نذكر أننا سمعنا مرة ما من إنسان مثل هذا الصوت لا لأن بين الصوت وبين صاحبه صلة يدركها العقل.

ب - الشك:[٤٥] ليس القول بالشك في نظرية المعرفة عند الغزالي جديداً فقد سبقه إليه القديس (اغوسطين) ورأى أن فينا حواساً ظاهرة، وحواساً باطنة فوقها، ثم عقلاً فوق هذه جميعاً يحكم في محسوساتها، ولكن العقل الإنساني يجد شيئاً أسمى منه إذ أنه متبدل يدرك تارة ويقصر أخرى ويسعى حيناً إلى المعرفة، على أن الحقيقة ليست متبدلة.

لذلك ينصحك القديس أغوسطين إذا رأيت طبيعتك متغيرة متبدلة بأن ترقى بنفسك إلى المصدر الخالد بنور العقل، أما مصدر الحقائق كلها فهو الحقيقة التي لا تتبدل، فهو الله إننا لا نستطيع أن نتخيل حقيقة أسمى منها لأنها تشمل جميع الوجود الحقيقي.

إلا أن الغزالي يفوق أوغسطين بأن أوغسطين يشك في العقل ثم يحاول أن يعرف بالعقل بينما الغزالي يشك في العقل، ويرى العقل عاجزاً عن أن يبحث عن الصواب، ولذلك لا يقول بالمعرفة عن طريق العقل البتة، بل " بنور يقذفه الله في القلب من غير أن يكون للعقل إرادة "

كما أن ديكارت[٤٦] الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة الأوربية بأن وضع أساس البحث قد غفل عن هذا الفرق الدقيق الذي لحظه الغزالي في نظرية الشك. يبدأ ديكارت كما بدأ الغزالي قبله بخمسة قرون،

---

(٤٥) عبقرية العرب في العلم والفلسفة - د. عمر فروخ - ص:١٤٢.

(٤٦) رينيه ديكارت : (١٥٩٦-١٦٥٠م) فيلسوف ورياضي وباحث في الطبيعة (فرنسي) كان من أنصار الثنوية في الفلسفة مؤلفاته الأساسية : مقال في المنهج - مبادئ الفلسفة .

ونصف قرن، فيقول لندع الشك يتسرب إلى كل اقتناع، بل إلى كل عقيدة فينا. ولكن لنهاجم شكوكنا واحداً، واحداً، ولنحاول أن نصرفها غير أننا إذ لم نستطيع أن نصرف هذه الشكوك، فإننا بلا ريب نصل إلى حقيقة واحدة، تلك هي أننا نفكر بينما نحن نشك. أو أننا نيام أو يقظى، وإلى أن نشك في جميع العالم المادي الذي حولنا، ولكننا لا نستطيع أن نشك في أننا نشك، وبما أن الشك أقوى دلائل التفكير،فقال ديكارت جملته المشهورة باللاتينية " أنا أفكر، إذاً أنا موجود .

إن ديكارت اضطر أن يعرف، وكان قد أنكر كل شيء قد عرف بشيء مما أنكره ويعود ليعرف به أو سبيلاً للمعرفة، بينما الغزالي الذي أنكر كل شيء قد عرف بشيء خارج عن نفسه بشيء يأتيه فعلاً من علم خارجي مفروض فرضاً صحيحاً ثم يأتي بصورة لا سلطان للعارف عليها. ولقد كان فضل الغزالي على ديكارت في أنه عرف بشيء من خارج العالم الذي شك فيه،أما ديكارت فعرف ببعض ما شك فيه في جملته المشهورة على الأقل.فلا بد أن نشير إلى المرتبة العليا التي رفع بها العقل إليها: إن الإمام الغزالي حجة الإسلام قد صحح إيمانه من طريق العقل، ولم يجد للإيمان التقليدي الموروث قيمة ما، وهذا ما نراه في كتابه " المنقذ من الضلال "لقد كان أثر الغزالي الشخصي في العلم الإلهي، في أوروبة أعظم من أثر القديس توما .

كما يجوز أن نقول إن الفلاسفة في الشرق على حد قول الفلاسفة الغرب ومؤرخي الفلسفة هو التوفيق بين الفلسفة والدين أو التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بمعنى آخر بين العقل والنقل .

والواقع أن هذا الخلاف بين الدين والفلسفة حقيقة لا سبيل لإنكارها ، فالدين مخالف للفلسفة وأن الفلسفة غير الدين حتى أن دعوى التوفيق دليل على وجود الخلاف بينهما.

فعلى سبيل المثال لا الحصر بعض مواقف فلاسفة الشرق حول بعض المسائل، فالمعتزله[47] أنكروا رؤية اللّه يوم القيامة ، ،وأنكروا النعيم، والشقاء الجسمانيين، وبحثوا بحوثاً عدهم بها علماء الفقه زنادقة وكفاراً ، ثم فضلوا العقل، وحكمهِ على بعض الروايات الدينية ، وقالوا إذا اختلف العقل، والنقل، فاتبع العقل وهذا ما لا يتفق مع الأشعرية الذين عزلوا العقل جملة ، واحدة عن الإيمان، وأرادوا أن ما أتى به المعتزله إنّما هو ضلالات تؤدي بصاحبها إلى النار.

أما الكندي[48] لم يطرق هذه المسائل، وإن كان قد كتب في إثبات النبوة ، ثم ننتقل إلى الفارابي[49] فنجده شديد التمسك بالفلسفة

---

(٤٧) المعتزله: أسسها في القرن الثامن الميلادي . واصل ابن عطاء . ذات طابع فلسفي صحيح في الإسلام حاولت أن تعطي تفسيرات عقلانية للحقائق الدينية ؟طبيعة الله . صفاته. . . . / الإسلام والعرب . وان مذهب المعتزلة :هي الأصول الأربعة التالية :التوحيد ـ العدل ـ الوعد والوعيد ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وكانوا يستدلون على العقائد والقضايا العقلية بالعقل، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها الا الشرع .(تاريخ المذاهب الإسلامية ـ دار الفكر العربي ـ محمد أبو زهرة ـ ص١٥٠ـ١٥٣)

(٤٨) الكندي: يعقوب بن إسحاق بن الصباح ولد حوالي ١٨٥ هـ في الكوفة . فيلسوف العرب والمسلمين في عصره. اشتهر بالطب والفلسفة والهندسة والفلك /الإسلام والعرب . روم لاند ص٢٢٥/ .

سيء الاعتقاد في النبوة منكراً للخلود الديني. فقد يحاول أن يوفق بين فلسفة أفلاطون[٥٠] وفلسفة أرسطو[٥١] وأنه قال "إن الدين والفلسفة شيء واحد أو أنهما متفقان"

أما أخوان الصفا[٥٢] فهم الذين زعموا أن الشريعة العربية ناقصة، وإن الكمال يحصل لها إذا تطهرت بالحكمة اليونانية، وامتزجت بها.

وإن ابن سينا[٥٣] قد تبع الفارابي في آرائه الفلسفية في تفسير المعاد (القيامة والحشر) فقد كفر الغزالي للفارابي، وابن سينا لبعض أفكارهما وآرائهما الفلسفية.

ولا نجد أن الغزالي بع أن اعترف بأن العقل يجب أن يسيطر على جميع أعمال الإنسان حتى في بعض المسائل الدينية، والإيمان بها، فأراد من العامة أن يتركوا الفلسفة لأنها مفسدة للدين واعتبرها مفسدة المفاسد.

---

(٤٩)) الفارابي: محمد بن محمد طر خان بن اوزلغ أبو نصر الفارابي . ويعرف بالمعلم الثاني . أكبر فلاسفة المسلمين ولد في فاراب / من مؤلفاته الفلسفية المدينة الفاضلة /.

(٥٠) أفلاطون : (٤٢٧ـ٣١٧ق.م) فيلسوف يوناني من رواد المثالية الموضوعية، له محاورات فلسفية عديدة أهمها :طيماوس و بارمنيدس و السفسطائي والمائدة ـ(المعجم الفلسفي المختصر صـ٥٥١)

(٥١)) ارسطو : (٣٨٤ـ٣٢٢ق .م) فيلسوف يوناني كادت مؤلفاته تشتمل على كل معارف عصره، تأرجح في الفلسفةبين المادية والمثالية . مؤلفاته الأساسية "الأرغانون "و"الميتافيزيقيا" و"ما بعد الطبيعة "و"السياسة "(المعجم الفلسفي المختصر ـ ص٥٥١)

(٥٢) أخوان الصفا: حركة دينية فلسفية في البصرة ذات أهداف سياسية هدفت إلى إيجاد صيغة تركيبية توفق بين المعتقدات الشيعية والفلسفة الارسطاليسية . كان لأخوان الصفا تأثير على تفكير الغزالي

(٥٣) ابن سينا: هو الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا . اشتغل بالعلوم الطبيعية والإلهية من كتبه (النجاة) (الشفاء في الحكمة)وله آراء فلسفية. ولد سنة ٣٧٠هجرية

العقل والنقل عند الغزالي

إن اللّه خلق الإنسان، فكان أعظم ما شرفه به، وكرمه به العقل، الذي تنبه به على البهجة، وألحقه بسببه بعالم الملائكة حتى تأهل به لمعرفة بارئه، ومبدعه بالنظر في مخلوقاته، واستدلاله على مخلوقاته، واستدلاله على معرفة صفاته، وبما أودعه في نفسه من حكمة، وأمانة، قال اللّه تعالى: (**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**)[٥٤] فالبارئ عزّ وجل أودع الإنسان العقل، بل من أعظم الدلالات عنده على وجود بارئه، ومدبره، وخالقه، ومصوّره، فإنّه ينظر في العقل كيف فيه التدبير، وفنون العلم، ومستقر المعرفة.

" حجب اللّه سبحانه ما بين سمواته وما فوقها، وأرضه، وما تحتها حتى كأنّه يشاهده أبين من رأي العين فهو]العقل[موضع الحكمة ومعدن العلم كلما ازداد علماً ازداد سعة وقوة، يأمر الجوارح بالتحرك"[٥٥] .

"فالعقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة الرافعة قدره عن النقائص السبع، وهو أن العين لا تبصر نفسها، والعقل يدرك غيره، ويدرك صفات نفسه: إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً: ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه، وعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية، وهذه خاصية لا تتصور لما يدرك بآلة الأجسام، ووراءه سر يطول شرحه" [٥٦]

---

(٥٤) سورة الذاريات آية٢١.

(٥٥) الحكمة في مخلوقات الله. الغزالي. ص ٦٦-٦٧.

(٥٦) مشكلة الأنوار. الغزالي. ص٤٤.

"وأنّ العين لا تبصر ما بَعُدَ منها، ولا قرب منها قرباً مفرطاً، والعقل يستوي عنده القريب، والبعيد يعرج في تطريفه إلى أعلى السموات رقيّاً، وينزل في لحظة إلى تخوم الأرضين هوياً، بل إذا حقّت الحقائق يكشف أنه منزه عن أن تحوم بجنبات قدسه معاني القرب، والبعد الذي يفرض بين الأجسام، فإنّه أنموذج من نور الله تعالى، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة، وإن كان لا يرقى إلى ذروة المساواة، وأن العين لا تدرك ما وراء الحجب، والعقل يتصرف في العرش، والكرسي، وما وراء حجب السموات، وفي الملأ الأعلى والملكوت الأسمى كتصرفه في عالمه الخاص، ومملكته القريبة أعني بدنه الخاص، بل الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل.

والعين تبصر بعض الموجودات، أما العقل فيدرك الروائح والأصوات والطعوم والحرارة، والبرودة، والقوى المدركة، (البصر - الشم - الذوق - وأيضاً الصفات الباطنية النفسانية كالفرح، والغضب، والغم، والحزن، واللذة، والعشق، والشهوة، والقدرة وغيرها)[٥٧]

وإن هذا النور الذي وهبه الله تعالى للإنسان (نور العقل)، وإلى جانب هذا أرسل الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم مبشرين لأهل طاعته، ومنذرين لأهل معصيته فمدّهم بالوحي، وهيّأ لقبوله، وتلقيه فكانت أنوار ما جاء بالوحي من عند الله بالنسبة إلى نور العقل[٥٨].

(٥٧) مشكاة الأنوار. الغزالي - ص ٤٥

(٥٨) الحكمة في مخلوقات الله. الغزالي. ص٦٩.

كما يضيف الغزالي (من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه، واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حال وقوف....)[٥٩]

راح الغزالي يفتش عن طلبه هذا مستعيناً بالعقل، وبالحواس، وبظواهر الكتاب، والسنة، وبما عسى أن يكون هناك من فنون أخرى للاستدلال كانت معروفة لذلك العهد، فأحس تضارب هذه الأدلة كما حدث هو عن نفسه في كتابه "جواهر القرآن" فقال حاكياً عن قوم:

(وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا)

ويقول عن نفسه (ولسنا نستبعد ذلك فلقد عثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة)، وطبيعي أن تتضارب هذه الأدلة لأن درجتها من القوة، والضعف، والحق، والباطل ليست واحدة.

كاد الغزالي أن يولي وجهه شطر هذه الأدلة ليفحصها أولاً ويفحص بها ثانياً.

فلا بد أن يستبقي العقل، والحواس فقط، ويطرح ما عداهما، إذ أن ما عداهما لا يمكن أن يحقق للغزالي، ما يطلبه، وهذا هو الذي كان منه.

---

(٥٩) المنقذ من الضلال. الغزالي. ص٢٣

بيد أن الغزالي لم يطمئن إلى العقل، والحواس دون أن يجري عليهما امتحاناً دقيقاً ليتبين هل في الإمكانية أن يحققا له اليقين الذي يطلبه.

وبطلت ثقة الغزالي بالحواس، فلم يبق له إلا العقل، ولا بد له من اختباره أيضاً (قالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل، فكذّبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذ تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل، فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته)[٦٠]

وبهذا يمكن أن نقسّم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات:

١ـ الفترة التي سبقت شكه فيمكن التغاضي عنها لأن في هذه الفترة كان متعلّماً لم يبلغ درجة النضج الفكري، الذي يهيئ له أن يكون ذا رأي مستقل، وخصوصاً أن الغزالي حدثنا أن الشك قد أتاه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا.

٢ـ الفترة الثانية: فنستبعد منها أيضا فترة الشك العنيف، لأنه لم ينتج فيه، فتبقى لنا فترة الشك الخفيف، وقد كانت طويلة المدى لأنها ابتدأت منذ سن الصبا إلى أن تصوّف واهتدى.

---

(٦٠) تهافت الفلاسفة. الغزالي. تحقيق الدكتور سليمان دنيا ص٥٢.

وقد لاحظنا أن الغزالي خلالها ألّف ((علم الكلام))، وألّف في نقد الفلسفة، وفي نقد مذهب الباطنية، وكان يقوم بالتدريس في مدرستي نيسابور وبغداد.

ومما يثير الدهشة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تآليف إيجابية حول الحقيقة ويدرس تدريساً إيجابياً، وأعني بالتأليف، والتدريس الإيجابيين الشرح دون النقد والتزييف.

غير أن قارئ كتابه "التهافت" الذي ينقد فيه الفلسفة يحس أن صاحبه يحمل في نفسه معاني إيجابية، يريد أن يفسح الطريق لها بهدم ما يخالفها، استمع إليه يقول:

(ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب. يعني التهافت. إلا تكذيب مذهبهم وأما إثبات المذهب الحق فسنصنّف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق إن شاء الله نسميه "قواعد العقائد" ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالهدم)[٦١]

وقد وفّى الغزالي بما وعد، فألّف كتابه المشهور "قواعد العقائد" في علم الكلام، وظاهر من ذلك أن الغزالي كان يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهباً كلامياً معيناً يريد مناصرته.

---

(٦١) تهافت الفلاسفة. الدكتور سليمان دنيا. ص٦٥.

الغزالي ورأيه في العقل

بيان شرف العقل:

العقل منبع العلم، ومطلعه، وأساسه، وقد ظهر العلم من قبل العقل، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة، فالبهيمية رغم قصورها في التمييز تحتشم العقل، حتى أن أعظم البهائم بدناً، وأشدّها ضراوة، وأقواها سطوة، إذا رأى صورة الإنسان احتشمه مهابة لشعوره باستيلائه عليه لما خص به من إدراك الحيل، ولذلك قال صلى اللّه عليه وسلم (**الشيخْ في قومه كالنبي في أمته**)[٦٢] فهذه الزيادة تجربته التي هي ثمرة العقل.

وعندما قصد البعض من المشركين لقتل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فلما وقعت أعينهم عليه اكتحلوا بغرته الكريمة وهابوه، وتراءى لهم ما كان يتلألأ على ديباجة وجهه من نور النبوة، وإن كان ذلك باطناً في نفسه بطون العقل، فشرف العقل، ما يدرك بالضرورة، وإنما القصد أن نورد ما وردت به الأخبار والآيات في ذكر شرفه وقد سماه اللّه نوراً في قوله تعالى (**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة**)[٦٣] وقال عزّ وجل (**أومن كان ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس**)[٦٤]

وقال صلى اللّه عليه وسلم (**يا أيها الناس اعقلوا من ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه وأعلموا أنه ينجيكم عند**

(٦٢) المصدر إحياء علوم الدين / للإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي / المجلد الأول ص٩٩

(٦٣) سورة النور آية ٣٥.

(٦٤) سورة الأنعام آية ١٢٢.

ربكم،وأعلموا أن العاقل من أطاع الله، وإن كان دميم المنظر حقير الحظر دنيء المنزلة رث الهيئة، وأن الجاهل من عصى الله تعالى، وإن كان جميل المنظر عظيم الحظر شريف المنزلة حسن الهيئة فصيحاً نطوقاً، فالقردة، والخنازير أعقل عند الله تعالى ممن عصاه، ولا تغتر بتعظيم أهل الدنيا إياهم، فإنهم من الخاسرين)(٦٥)

وقال صلى الله عليه وسلم (أول ما خلق الله العقل، فقال له: اقبل فاقبل ثم قال له أدبر، فادبر ثم قال الله عزّ وجل،وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك آخذ،وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب)(٦٦)

وعن البراء بن عازب أنه صلى الله عليه وسلم قال (جَدَّ الملائكة واجتهدوا في طاعة الله سبحانه وتعالى بالعقل، وجَدَّ المؤمنون من بني آدم على قدر عقولهم، فاعملهم بطاعة الله عزّ وجل أوفرهم عقلاً)(٦٧)

وعن عائشة رضي الله عنها قالت (قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال: بالعقل، قلت: وفي الآخرة قال: بالعقل،قلت: أليس إنما يجزون باعمالهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا عائشة وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم عز وجل من العقل؟ فبقدر ما أعطوا العقل كانت أعمالهم وبقدر ما عملوا يجزون)(٦٨)

---

(٦٥) أخرجه داوود في كتاب العقل من حديث أبي هريرة.

(٦٦) أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي إمامه وأبو نعيم من حديث عائشة بإسناد ين ضعيفين.

(٦٧) حديث أبو البراء بن عازب. رواه البغوي في معجم الصحابة

(٦٨) أخرجه المجبر والترمذي الحكيم في النوادر. نحوه.

بيان حقيقة العقل وأقسامه: اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل، وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم، والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معاني.

فالأول:(٦٩) الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وإنها غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية كأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء، ولم ينصف من أنكر هذا ورد إلى مجرد العلوم الضرورية، فإن الغافل عن العلوم، والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم، وكما أن الحياة غريزة بها يتهيأ الجسم للحركات الاختيارية والإدراكات الحسية، فكذلك العقل غريزة بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية، ولو جاز أن يسوى الإنسان بها، والحمار في الغريزة، والإدراكات الحسية فيقال لا فرق بينهما إلا أن الله تعالى بحكم إجراء العادة يخلق في الإنسان علوماً وليس يخلقها في الحمار، والجماد في الحياة، ويقال لا فرق إلا أن الله عز وجل يخلق الحمار، ويخلق له حركات بحكم العادة، فإنه لو قدر الحمار جماداً ميتاً لوجب القول بأن كل حركة تشاهد منه فالله سبحانه وتعالى قادر على خلقها فيه على الترتيب المشاهد. وكما وجب أن يقال لم يكن مفارقته للجماد في الحركات إلا بغريزة اختصت به يعبر عنها بالعقل، وهي كالمرآة التي تفارق غيرها من الأجسام من

(٦٩) إحياء علوم الدين / الغزالي / المجلد الأول ص١٠١ دار الفكر. دمشق.

حكاية الصور، والألوان بصفة اختصت بها، وهي الصقالة، وكذلك العين تفارق الجبهة في صفات وهيئات بها استعدت للرؤية، فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، ونسبة القرآن، والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس إلى البصر، فهكذا ينبغي أن تفهم هذه الغريزة.

الثاني:(٧٠) هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجوار الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الإثنين أكثر من الواحد، وإن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال: في حد العقل: إنه من الضروري لبعض العلوم كالعلم بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، وهو أيضاً صحيح في نفسه لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلاً ظاهراً، وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم.

الثالث:(٧١) علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب، وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة، فيقال إنه غبي غمر جاهل فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.

الرابع:(٧٢) أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة، ويقهرها، فإذا حصلت هذه

---

(٧٠) المصدر السابق ـ ص١٠٢

(٧١) إحياء علوم الدين. المجلد الأول ص١٠٢.

(٧٢) إحياء علوم الدين. المجلد الأول ص١٠٢.

القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه، وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان، فالأول: هو الأس، والسنخ، والمنبع، والثاني: هو الفرع الأقرب إليه، والثالث فرع الأول والثاني إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع: هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القوى فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب.

والأول: هو المراد بقوله صلى اللّه عليه وسلم (**ما خلق الله عز وجل خلقاً أكرم عليه من العقل**)

والأخير: هو المراد بقوله صلى اللّه عليه وسلم (**إذا تقرب الناس بابواب البر والأعمال الصالحة فتقرب أنت بعقلك**)

ولما كان الإيمان مركزاً في النفوس بالفطرة انقسم الناس إلى قسمين: إلى من أعرض فنسي وهم الكفار، والجأ من أجال خاطره، فتذكر فكان كمن حمل شهادة فنسيها بغفلة ثم تذكرها، ولذلك قال عز وجل (**لعلهم يتذكرون**)[٧٣] (**وما يذكّر إلاّ أولوا الألباب**)[٧٤] (**واذكروا نعمة الله عليكم، وميثاقه الذي واثقكم به**)[٧٥] (**ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مذكّر**)[٧٦]

---

(٧٣) سورة البقرة ـ آية ـ٢٢١ ـ القصص : آية ٤٣ ـ ٤٦

(٧٤) آل عمران : آية ٧

(٧٥) سورة المائدة ـ آية ٧.

(٧٦) سورة القمر ـ آية ٧٢.

وتسمية هذا النمط تذكراً ليس ببعيد فكأن التذكر صورتان، أحدهما أن يذكر بصورة كانت حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت بعد الوجود. والآخر أن يذكر صورة كانت مضمنة فيه بالفطرة. وهذه حقائق ظاهرة للناظر بنور البصيرة ثقيلة على من يستدرجه السماع، والتقليد دون الكشف، والعيان، ولذلك تراه يتخبط في مثل هذه الآيات ويتعسف، في تأويل التذكر بإقرار النفوس أنواعاً من التعسفات، ويتخايل إليه في الأخبار، وربما يغلب ذلك عليه حتى ينظر إليها بعين الاستحقار، ويعتقد فيها التهافت، ومثاله مثال الأعمى الذي يدخل داراً فيعثر فيها بالأواني المصفوفة بالدار، فيقول ما لهذه الأواني لا ترفع من الطريق، وترد إلى مواضعها، فيقال له: إنها في مواضعها وإنما الخلل في بصرك فكذلك خلل البصيرة يجري مجراه، والنفس كالفارس، والبدن كالفرس، وعمي الفارس أضر من عمي الفرس، ولمشابهة بصيرة الباطن لبصيرة الظاهر:

قال الله تعالى (ما كذب الفؤاد ما رأى)[٧٧] وكذلك قال تعالى (وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض)[٧٨] .

بيان تفاوت النفوس في العقل[٧٩] :

قد اختلف الناس في تفاوت العقل ولا معنى للاشتغال بنقل كلام قلَّ تحصيله، بل الأولى، والأهم المبادرة إلى التصريح بالحق، والحق

(٧٧) سورة النجم ـ آية ١١.

(٧٨) سورة الأنعام ـ آية ٧٥.

(٧٩) إحياء علوم الدين ـ الغزالي ـ المجلد الأول ـ ص١٠٤ . دار الفكر . دمشق.

الصريح فيه، أن يقال إن التفاوت يتطرق إلى الأقسام الأربعة سوى القسم الثاني، وهو العلم الضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، فإن من عرف أن الإثنين أكثر من الواحد عرف أيضاً استحالة كون الجسم في مكانين، وكون الشيء الواحد قديماً حادثاً، وكذا النظائر، وكل ما يدركه إدراكاً محققاً من غير شك، وأما الأقسام الثلاثة، فالتفاوت يتطرق إليها، أما القسم الرابع، وهو استيلاء القوة على قمع الشهوات، فلا يخفى تفاوت الناس فيه بل لا يخفى تفاوت أحوال الشخص الواحد فيه، وهذا التفاوت يكون تارة لتفاوت الشهوة إذ تجد العاقل ترك بعض الشهوات دون بعض، ولكن غير مقصور عليه، فالشاب قد يعجز عن ترك الزنا، وإذا كبر، وتم عقله قدر عليه، وشهوة الرياء والرئاسة تزداد قوة بالكبر لا ضعفاً، وقد يكون سببه التفاوت في العلم المعرف لغائلة تلك الشهوة، ولهذا يقدر الطبيب على الاحتماء عن بعض الأطعمة المضرة، وقدم من يساويه في العقل على ذلك إذا لم يكن طبيباً، وإن كان يعتقد على الجملة فيه مضرة، ولكن إذا كان علم الطبيب أتم كان خوفه اشد، فيكون الخوف جنداً للعقل، وعدة له في قمع الشهوات، وكسرها، وكذلك يكون العالم أقدر على ترك المعاصي من الجاهل لقوة علمه بضرر المعاصي، وأعني به العالم الحقيقي دون أرباب الطيالسة وأصحاب الهذيان، فإن كان التفاوت في الشهوة لم يرجع إلى تفاوت العقل، وإن كان من حاجة العلم فد سميناه ضرباً من العلم عقلاً أيضاً، فإنه يقوي الغريزة للعقل، فيكون التفاوت فيما رجعت التسمية إليه ويكون بمجرد التفاوت في غريزة العقل، فإنها إذا قويت كان قمعها الشهوة لا محالة أشد.

أما القسم الثالث[٨٠] وهو علوم التجارب، فتفاوت الناس فيها لا ينكر، فإنهم يتفاوتون بكثرة الإصابة وسرعة الإدراك، ويكون سببه إما تفاوت في الغريزة، وإما تفاوت في الممارسة، فأما الأول، وهو الأصل أعني الغريزة، فالتفاوت فيه لا سبيل إلى جحده، فإنه مثل نور يشرق على النفس، ويطلع صبحه، ومبادي إشراقه عند سن التمييز، ثم لا يزال ينمو، ويزداد نمواً خفي التدريج إلى أن يتكامل بقرب الأربعين سنة، ومثاله نور الصبح فإن أوائله تخفي خفاء يشق إدراكه ثم يتدرج إلى الزيادة إلى أن يكمل بطلوع قرص الشمس. وتفاوت نور البصيرة والفرق مدرك بين الأعمش، وبين حاد البصر، بل سنة الله عز وجل جارية في جميع خلقه بالتدريج في الإيجاد حتى أن غريزة الشهوة لا تظهر في الصبي عند البلوغ دفعة، وبغتة، بل تظهر شيئاً فشيئاً على التدريج، وكذلك جميع القوى والصفات، ومن أنكر تفاوت الناس في هذه الغريزة، فكأنه منخلع عن ربقة العقل.

إن اختلاف النفوس في غريزة العقل يدل على تفاوت العقل من جهة النقل، وما روي أن عبد الله بن سلام رضي الله عنه سأل النبي (صلى الله عليه وسلم) في حديث طويل في آخره وصف العرش وعظمه، وإن الملائكة قالت (**يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش؟ قال: نعم العقل، قالوا: ما بلغ من قدره؟ قال: هيهات لا يحاط بعلمه هل لكم علم بعدد الرمل ؟ قالوا: لا، قال عز وجل: فإني خلقت العقل أضعافاً شتى كعدد الرمل، فمن الناس من أعطي حبة، ومنهم من أعطي حبتين، ومنهم من أعطي**

---

(٨٠) إحياء علوم الدين ـ الغزالي ـ المجلد الأول ـ ص:١٠٤.

الثلاث، والأربع، ومنهم من أعطي فرقاً، ومنهم من أعطي وسقاً، ومنهم من أعطي أكثر من ذلك)(٨١)

فإن قلت: فما بال أقوام المتصوفة يذمون العقل، والمعقول، فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل المعقول إلى المجادلة، والمناظرة بالمناقضات، والالتزامات، وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية، إذ كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب فذموا العقل، والمعقول، وهو المسمى به عندهم، فأما نور البصيرة التي قام بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله عليه، وإن ذم فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع؟ علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به، فيكون الشرع أيضاً مذموماً، ولا يلتفت إلى من يقول إنه مدرك بعين اليقين ونور

الإيمان، وهي الصفة الباطنية التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور، وإن هذه التخبطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ، فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ .

(٨١) أخرجه ابن المجبر من حديث ابن أنس بتمامه والترمذي الحكيم في النوادر مختصراً.

الغزالي وآراؤه الكلامية

إثبات الغزالي قدم الباري وبقاؤه:

ـ كما أثبت الأشاعرة قدم الباري أثبت الغزالي وبنفس الطريقة التي اتبعوها الأشاعرة.

فالباري عز وجل قديم لا أول له، أزلي لا بداية له، فهو الأول، والآخر والظاهر، والباطن، وهو بكل شيء عليم (إننا لو فرضنا سبحانه حادثاً وليس قديماً، افتقر إلى محدث، وافتقر المحدث إلى محدث ويتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية وهذا محال)[٨٢]

إذ يرى الغزالي إذا انتهى إلى محدث قديم هو الأول، وإما أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده، وهذا معروض بالضرورة لما يرى الغزالي (إن اللّه تعالى قديم لنفسه لا بقدم زائد على ذاته، إذ أن إثبات ذلك يفضي إلى القول بقدم القدم، ولزم أن يكون هذا المعنى قديماً أيضاً بقدم زائد مما يفضي إلى التسلسل إلى غير نهاية)[٨٣]

ويعرف الغزالي القديم بأنه الموجود الذي وجوده غير مسبوق بعدم، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود.

ونفي عدم سابق، ويستند في ذلك إلى أسماء اللّه الحسنى (الأول، الآخر، الظاهر، الباطن...)[٨٤] ولكن إذا كان القديم هو الأول، وهو الذي يكون الأول أولاً بالإضافة إلى شيء أي بمعنى أن قدمه، يكون

---

(٨٢) تهافت الفلاسفة ـ الغزالي ـ تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ ص١٩.

(٨٣) تهافت الفلاسفة ـ الغزالي ـ تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ ص٩١.

(٨٤) أسماء الله الحسنى الغزالي "المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى"؟

بالنسبة إلى ما بعده من الموجودات، والآخر إنما يكون بالإضافة إلى شيء، فكيف يمكننا تفسير ذلك إذ لا يتصور أن يكون الشيء الواحد، من وجه واحد بالإضافة إلى شيء واحد أولاً، وآخراً جميعاً، ويفسر ذلك الغزالي على أن الله تعالى هو الأول بالنسبة لترتيب منه، ولم يستمد تعالى، وجوده منه غيره، إذ أن وجوده بذاته، أما كونه تعالى الآخر، فإن ذلك يكون بالنسبة للسلوك إذ أنه تعالى هو آخر ما ترتقي إليه درجات العارفين، فكل معرفة تحصل فيه معرفته فهي مؤدية إلى معرفته، ومن هنا كان تعالى آخراً بالإضافة إلى السلوك، أو بالإضافة إلى الوجود فمنه المبدأ الأول، وإليه المرجع، والمصير آخراً.

وكذلك يستخدم الغزالي مدلول البديع من أسماء الله الحسنى للدلالة على ثبوت القدم له تعالى، إذ يرى أن البديع هو الذي لا عهد بمثله (**وهذا إن لم يكن بمثله عهد لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله ولا في كل أمر راجع إليه، فإنه يكون بذلك بديعاً مطلقاً، وإذا كان كل شيء من ذلك معهوداً، فإنه لا يكون بديعاً مطلقاً، فالبديع يخصه تعالى وحدة أزلاً وأبداً**)[٨٥]

هذا هو استدلال الغزالي نقلياً من الأسماء الحسنى، وعقلياً لما يبرهن عليه (**فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون**)[٨٦]

---

(٨٥) أسماء الله الحسنى. الغزالي..

(٨٦) سورة يس "٨٣".

مشكلة التنزيه بين العقل والنقل عند الغزالي:

أ- الجسمية: من أهم المشكلات التي تناولها الغزالي والأشاعرة بالبحث مشكلة التنزيه لله تعالى عن الجسمية ولواحقها من الأعضاء، والأفعال، وغيرها مما يفهم عند الإطلاق على الأجسام، وكما يقصد بالتنزيه كما ذهب الغزالي والأشاعرة إبطال التشبيه، والتجسيم، ولأن ذلك تنزيه الله تعالى عن الجسمية، وتوابعها إذ تقتضي تلك الجسمية اللحم، والدم، والعظم، والعصب، وغير ذلك من الأعضاء، والإبعاض وذلك في حقه تعالى محال،فضلاً على أن كل جسم، فهو مخلوق، وقد تقدس الرب تعالى عما يوجب الحدوث، وأنه تعالى منزه عن الجسمية، وعوارضها، وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول:

كل ما خطر ببالكم، وهجس في ضميركم، وتصور في خاطركم، فإنه تعالى خالقها، وهو منزه عنها، وعن مشابهتها، وأن ليس المراد بالإخبار شيئاً من ذلك[87]

ونستطيع أن نقول أن الغزالي والجويني من الأشاعرة ذهبا ليس إلى نفي الصفات بل أولوها بمعاني تليق بذات اللّه تعالى، و كان قد قصّرها الغزالي على تأويلها على العلماء دون العوام.

وكذلك نفي الجهة تنزيهاً للّه تعالى، فليس بجهة ولا بمكان فإذا سمع لفظ الفوق في قوله تعالى (**وهو القاهر فوق عباده**)[88]

---

(٨٧) الغزالي. رسالة إلجام العوام عن علم الكلام. ص٦٩.

(٨٨) سورة الأنعام آية (١٨)

وفي قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم)[89] فليعلم أن الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين، أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى، والآخر أسفل يعني أن الأعلى من جانب رأس الأسفل، وقد يطلق لفوقية الرتبة وبهذا يقال الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الوزير، وكما يقال العلم فوق العلم، فهذا يدل على وجوده ليس مكانياً، وليس بجهة.

ولذلك نراه يعلل رفع الأيدي بالدعاء إلى جهة الفوق متابعاً في ذلك الغزالي بأن الأرزاق إنما تكون في السماء، وليس الإله، وقد استدل على ذلك بقوله (**وفي السماء رزقكم وما توعدون**)[90] كما يضيف الغزالي[91] :

هذا يدل على استواء قد انقضى من إقبال خلقه أو على تدبير المملكة بواسطته، ففي تغيير التصاريف ما يوقع في تغيير الدلالات، والاحتمالات، كما في قوله تعالى (**رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش**)[92] وقوله تعالى (**خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء**)[93]

كما يضيف الدكتور سليمان دنيا في تحقيقه لكتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)[94] إن تشابه الغزالي ديكارت في أمر المعرفة فقد تشابها أيضاً في أمر آخر هو موقف العقل من الوحي.

---

(٨٩) سورة النحل آية (٥٠)

(٩٠) سورة الذاريات آية ٢٢

(٩١) رسالة الغزالي. إلجام العوام ص (٨٠)

(٩٢) سورة الرعد آية (٢)

(٩٣) سورة البقرة آية (٢٩)

(٩٤) تهافت الفلاسفة. الغزالي. د. سليمان دنيا- ص٤٣

أما ديكارت فقد روي عنه أنه " نحّى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها في رأيه لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة! فارتد بها إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين.

وأما الغزالي فقد جعل الغرض الأول والأخير من تأليف كتاب التهافت هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية، وأنه لا يمكن التعويل عليه بشأنها، ودعا فيما يتصور بهذه الأمور إلى مصدر آخر هو خبر النبي المعصوم[95].

ويتشابه الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في جانبين من جوانبهم، وإن يكن خالفهم في الثالث[96]

الأول : [**من جوانب التشابه**] : فهو الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية.

الثاني: [**من جوانب التشابه**] هو اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين وينقسم منهج الغزالي في المعرفة إلى ثلاث شعب:

١. المعرفة الغيبية ـ الميتافيزيقية ـ : ومعرفتها بطريق التفصيل لا تتم إلا عن طريق الوحي.

٢. المعرفة المنطقية والرياضية، وطريقها العقل.

٣. المعرفة التجريبية، وطريقها الحواس، وغايتها الظن، لا اليقين.

---

(٩٥) المصدر السابق ـ ص٤٣.

(٩٦) المصدر السابق ـ ص ٤٣.

موقف الغزالي من المعتزلة :

قام الغزالي بالرد على المعتزلة في نفيهم جواز رؤية اللّه تعالى بالأبصار بأدلة عقلية، وسمعية في أغلب مؤلفاته، وخصوصاً في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) إلا أن رده عليهم في المؤلف السابق كان مختصراً موجزاً، والذي دفعه إلى ذلك تسميته للكتاب (بالاقتصاد) حيث ألزم نفسه بأصول المسائل دون فروعها، إذ يرى أن الخوض في هذه المسائل ليس مجاله هذا الكتاب الصغير، وإنما في كتب الردود مثل التهافت (تهافت الفلاسفة) و (مقاصد الفلاسفة) وقد أقام الغزالي رده على المعتزلة سواء من الناحية العقلية، أو السمعية خاصة على فكرته في الجمع بين نفي الجهة، وإثبات الرؤية، حيث يرى أن القول بالجهة هو معتقد الحشوية، إذ أثبتوه تعالى جسماً قائماً في جهته.

أما المعتزلة فقد ظنت أن مذهبها يتناقض، إذ هي قالت بجواز الرؤية، لأن المعتزلة تنفي الجهة، والقول بالرؤية عندها يستلزم الجهة، فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا، والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبهوا.

فإذا كان المعتزلة في نفيهم الرؤية عنه تعالى يذهبون إلى أن ذلك يوجب كونه في جهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً، أو جوهراً وهو محال، والمفضي إلى المجال محال، فإن الغزالي يذهب إلى أبطال ادعائهم، بل ويلزمهم في ذلك مذهب المجسمة إذ أنهم لم يقترفوا بموجب الأدلة خواص الأجسام، ويرى الغزالي متابعاً في ذلك الأشاعرة السابقين

عليه أنه تعالى يرى العالم، ويرى نفسه، وهو ليس بجهة من نفسه، ولا من العالم، ولما كان ذلك كذلك بطل ادعاؤهم.

والدليل عليه أن الإنسان يبصر ذاته في المرآة، وذاته ليس في جهة غير جهة مقابله ولما كان يبصر ذاته، وكانت ذاته لا تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فإنه بذلك يبصر ذاته في غير جهة.

أما رد الغزالي على المعتزلة من الناحية السمعية، فقد أقامه على نفس فكرته السابقة وهي الجمع بين نفي الجهة، وإثبات الرؤية. وقد استند في ذلك إلى الآية الخاصة بسؤال موسى (عليه السلام) (**رب أرني أنظر إليك**)[٩٧] إذ يرى أن موسى - وهو من الأنبياء انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله شفاهاً لا يمكن أن يجهل صفة من صفات ذاته تعالى حتى يسأل ربه الرؤية، وهو عالم باستحالتها إذ كيف لم يعرف موسى أنه ليس بجهة، أو كيف عرف أنه ليس بجهه، ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محال.

فإذا احتج المعتزلة بآيات مثل قوله تعالى (**لن تراني**)[٩٨] وقوله (**لا تدركه الأبصار**)[٩٩] كان رد الغزالي بأن قوله تعالى (**لن تراني**) هو دافع لما التمسه موسى في الدنيا فلو قال قائل: أرني أنظر إليك في الآخرة، فقال لن تراني لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية ولكن في حق موسى على الخصوص لا على العموم، وهو جواب عن الاستحالة في الحال.

---

(٩٧) سورة الأعراف - آية ١٤٣

(٩٨) سورة الأعراف آية :١٤٣.

(٩٩) سورة الأنعام - آية:١٠٣

ويذهب الغزالي إلى تأويل الآية (لا تدركه الأبصار) والتي كانت أقوى الأدلة السمعية التي استند إليها المعتزلة في نفيهم للرؤية بمعنى أنها لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه، كما تحيط الرؤية بالأجسام، ومن المعروف أن الإحاطة، وغيرها من مقتضيات الرؤية، وذلك على أساس مذهب الغزالي والأشاعرة، إنما تكون في الدنيا دون الآخرة إنه تعالى يمكن أن يغيرها في الآخرة إذ أنها تكون في الدنيا دون الآخرة. حيث تنتفي عن النفس الحجب التي تحول دون رؤيتها المعلومات، وعليه يكون المقصود من الآية أن الأبصار لشروط الرؤية التي تتطلبها لا تدركه في الدنيا دون الآخرة.

وينتهي الغزالي أخيراً بتوضيح مذهب أهل السنة، وأهل الحق كما يسميهم مبيناً موافقته لهم، أو موافقتهم له ، فيما ذهب، أو ذهبوا إليه، إذ يقول: (**وعرفوا أن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعه، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم، وطريقه، وهي تكمله، فانتفاء الجسمية أوجب الجهة التي من لوازمها، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من رواد فه، وتكملاته، ومشاركة له في خاصيته، وهي أنها لا توجب تغيير في ذات المرئي بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم، ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد**)[100].

---

(١٠٠) دراسات في علم الكلام ـ د.محمد جلال شرف ـ ص :٣١٨.

نقد ابن رشد للغزالي و الأشاعرة:

أقام الأشاعرة مذهبهم في جواز رؤيته تعالى على أساس منطقهم في السببية، إذ يرون أن العلاقة بين الأسباب، والمسببات غير ضرورية، ومن ثم رأيناهم أثبتوا رؤيته تعالى رغم نفيهم عنه الجسمية بل وذهاب بعضهم إلى نفي الجهة عنه تعالى كالجو يني والغزالي.

أما المعتزلة وتابعهم في ذلك ابن رشد فقد كانوا على النقيض إذ رأوا أن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ضرورية، ومن ثم كان نفيهم الرؤية ناجماً عن نفيهم الجهة عنه تعالى.

وانطلاقاً من ذلك وجه ابن رشد والمعتزلة انتقادهم للأشاعرة، وسوف نعرض في هذا الصدد لانتقاد ابن رشد مكتفين بالإشارة إلى نقد المعتزلة.

إثبات الغزالي كون الباري متكلماً بالكلام النفسي:

عالج الغزالي كما عالج أسلافه من الأشاعرة موضوع كلام اللّه باعتبار الكلام أحد صفاته الثبوتية السبع التي أثبتها الأشاعرة للباري عز وجلّ.

وفي معالجته لهذا الموضوع نراه يتابع مذهب أئمته إذ يثبت كونه تعالى متكلماً فيسلك نفس المسلك الذي سبق، واتبعه في إثباته السمع، والبصر له سبحانه حيث يستند فيه إلى قاعدة الكمال قياساً للغائب على الشاهد حيث يرى أنه لما كان الكلام يعد كمالاً في حق

المخلوق، وإن عدمه يعد نقصاً في حقه، فإنه من الأولى أن يكون هذا الكمال للخالق، وأن ينتفي عدمه عنه.

ويجدر بنا أن نشير في ذلك أن الغزالي، وإن تابع أئمته في ذلك المقام إلا أنه قد توجه بنقده إلى أحدهم، وهو الباقلاني إذ استند الأخير في إثباته لكلام الباري إلى أحاديث الرسول والجماع.

إذ يرى الغزالي أن الاحتجاج بأحاديث الرسول في هذا الموضوع يقصر على ذروة اليقين لأن المنكرين لكلام الرسل هم بالضرورة ينكرون تصور الرسول إذ أن معنى الرسول كما يوضحه الغزالي أن المبلغ لرسالة المرسل، فإذا لم يكن المرسل كلاماً لم يكن ورد الأمر والنهي على لسانه رسولاً، بل يكون هو الآمر الناهي لامرسله .

يقول الغزالي: المكذب بالكلام لا بد أن يكذب بتبليغ الكلام، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ.

ويضيف الغزالي أيضاً القول في بيان أشكال البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية والغرض منها ، بيان المسالك الجارية في المسائل التي يعدها الفقهاء قياسية لا نقلية، فأقول: هذه البراهين ثلاثة[١٠١] : **برهان اعتلال، وبرهان استدلال، وبرهان خلف.**

أما برهان الاعتلال: فهو الجمع بين الفرع والأصل برابطة العلة، وشكل هذا البرهان يرجع إلى مقدمتين ونتيجة كأن يقال المغصوب مضمون. فهذه مقدمة، وتقول العقار مغصوب فهذه مقدمة ثانية

---

(١٠١) شفاء الغليل ـ الغزالي ـ تحقيق الدكتور حمد الكبيسي ـ ص٤٣٥

فنتيجتها: أن العقار مضمون وهذه مقدمات ونتائج سقراط وبين الموضوع والمحمول .

كل ذلك يرجع إلى دعوى دخول واحد معين تحت جملة شاملة، وشكله من البراهين العقلية مقدمتان ونتيجة كما تقدم .

أما برهان الاستدلال: الاستدلال بالنتيجة على المنتج، وبعدمها على عدم المنتج ووجه دلالتها بعد تسليم كونها نتيجة واضح : فالعالمية نتيجة العلم، وقيامه بالذات. فنقول: الباري سبحانه وتعالى عالم، فدل على قيام العمل به، ومأخذ هذا الجنس ـ أيضاً ـ الملازمة، فإن الموجب يلازم الموجب كالخاصية الملازمة.

كقولنا: القارض لو ملك الربح : لملك ربح الربح، فإنه نتيجته فانتفاؤه يدل على انتفاء الملك، وقولنا لو ملكه ملكاً كاملاً لملكه ناقصاً، واما انحصر الخسران فيه، فلما انحصر فيه دل أنه لم يملكه.

كل ذلك راجع إلى الاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء نتيجته.

وكذلك نقول: الاستدلال على الشيء بنظيره، كقولنا: من صح طلاقه صح ظهاره، ومن وجب عليه العُشر والفطرة وجبت عليه الزكاة، والمخرج الذي لا ينقض القليل الخارج منه الوضوء فكثيره ـأيضاً لا ينقض الوضوء . إلى نظائر كثيرة له.

وأما برهان الخلف: وهو أن لا يتعرض للمقصود ولكن يبطل ضده المقابل له وإذا بطل أحد الضدين تعين الضد الآخر وحاصل ذلك يرجع إلى: تقسيم وسبر، وإبطال لبعض الأقسام، لتعيين ما تبقى من الأقسام

وهو نوع آخر وهو: حصر لجملة في أقسام وإبطال جميع الأقسام لإبطال الجملة.

وبرهان الخلف كقولنا: لو لم يكن كذا لكان كذا، وباطل أن يكون كذا فثبت أنه كذا.

ومثاله أن تقول: لو انعقد بيع الغائب لصح إلزامه بصريح الإلزام وفريق آخر أراد القول أن هذا باطل لأنه استدلال بالضد، وهذا الخيال فاسد لأنه راجع إلى برهان الخلف وطريقته هو: أن الصوم لو لم يكن واجباً لما وجب عند النذر وقد وجب عند النذر فدل أنه لازم فهو برهان خلف.

أيضاً ينتقد الغزالي غيره من الأشاعرة، والذي حاول إثبات الكلام للباري استناداً إلى دليل عقلي مقتضاه أن العقل الصريح يقضي بتجوز تردد الخلق بين الأمر، والنهي، ووقوعهم تحت التكليف، وما وقع فيه التردد، فإنه إما أن يكون قديماً، أو يكون حادثاً، فإن كان قديماً فهو المطلوب، وإن كان حادثاً، فكل صفة حادثة لا بد أن تكون مستندة إلى صفة قديمة للرب تعالى قطعاً للتسلسل، وإذا كان هذا هكذا كان من الواجب أن يستند تكليف الخلق إلى أمر ونهي هو صفة قديمة للرب، وهو كلامه سبحانه.

ويعلق الغزالي على ذلك الدليل الذي أورده أحد أئمته من الأشاعرة، وترجع أن يكون الأشعري موضحاً أن هذا الدليل لا يصح التعويل عليه إذ أنه لا يلزم من كون ما وقع به التكيف من الأوامر والنواحي جائزاً أن يستند إلى صفة قديمة أن تكون أمراً أو نهياً حتى لا يكون أمر حادث إلا عن أمر، ولا نهي إلا عن نهي، لأن افتقار الجوائز في الوجود لا

يدل فيما يرى الغزالي إلا على ما يجب الانتهاء إليه، والوقوف عليه، ولا دليل قاطع يؤكد على كون هذا التكليف أمراً أو نهياً، وبهذا يثبت الغزالي، فساد هذا الاستدلال، وإذا كانت مشكلة كلام الله من المشكلات الهامة التي دارت حولها البحوث، والدراسات عند كثير من المتكلمين فضلاً عن فلاسفة الإسلام، والنزاعات أحياناً حتى أنها كانت سبباً في محنه أحمد بن حنبل، فإنه من الواجب علينا في هذا المقام، ولكي نكون على بينة بالمشكلة من جميع جوانبها إن نورد دعوى الفلاسفة، وأيضاً الكرامية إذ أنهم يعتبرون المخالفين والخصوم الحقيقيين لمذهب الأشاعرة في حين أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يُعّد في كثير من جوانبه خلافاً لفظياً لا جوهرياً كما نرى ذلك عند كل من الفلاسفة الكرامية.

ففي الاتجاهات الفلسفية الإسلامية نرى أن الفلاسفة قد أنكروا أن يكون الباري متكلماً على الحقيقة، وإنما يخلق سبحانه في ذات النبي (ص) سماع أصوات منظومة في النوم، أو في اليقظة بحيث لا تكون لتلك الأصوات سماع من خارج البتة، بل إنها توجد في سمع النبي دون غيره تماماً كما يرى النائم أشخاصاً ويسمع أصواتاً، ولا يراها، ولا يسمعها من هم حوله، فإذا كان النبي عالياً في رتبته، فإنه يسمع، ففي يقظته، فإنه يسمع دون غيره أصواتاً منظومة فيحفظها، وهذا تفسير الفلاسفة لرؤية النبي للملائكة وسماعه الوحي منهم، أما من ليس في الدرجة العالية من النبوة فيما يذكرون لا يرى ذلك إلا في المنام.

سأل الشيخ الإمام الزاهد حجة الإسلام زين الدين أبو حامد محمد بن محمد الغزالي عن معنى قوله تعالى (**فإذا سويته ونفخت فيه من روحي**)[١٠٢] **فما التسوية وما النفخ وما الروح ؟**

فقال التسوية فعل في المحل القابل للروح، وهو الطين في حق آدم عليه السلام، والنطفة في حق أولاده بالتصفية، وتعديل المزاج، فإنه كما لا يقبل النار يابس محض كالتراب، والحجر، ولا رطب محض كالماء بل لا تتعلق النار إلا بمركب أي من يابس، ورطب، ولا كل مركب، فإن الطين مركب، ولا تشتعل فيه النار بل لا بد بعد تركيب الطين الكثيف من تردد في أطوار الخلقة حتى يصير نباتاً لطيفاً فتثبت فيه النار، وتشتعل فيه، وكذلك الطين بعد أن ينشئه الله خلقاً بعد خلق في أطوار متعاقبة يصير نباتاً، فيأكله الآدمي فيصيرً دماً، فتنتزع القوة المركبة في كل حيوان صفوة الدم الذي هو أقرب إلى الاعتدال، فيصير نطفة فيقبلها الرحم، فتزداد عند ذلك اعتدالاً ثم ينضجها الرحم بحرارته ، فتزداد تناسباً حتى تنتهي في الصفاء، واستواء نسبة الأجزاء إلى الغاية، فتستعد لقبول الروح، وإمساكها كالفتيلة التي تستعد عند شرب الدهن لقبول النار، وإمساكها، فالنطفة عند تمام الاستواء، والصفاء تستحق باستعدادها روحا يدبرها، ويتصرف فيها فتفيض إليها الروح من جود الجواد الحق الواهب لكل مستحق ما يستحقه، ولكل مستعد ما يقبله على قدر قبوله، واحتماله من غير منع، ولا بخل،

---

(١٠٢) سورة الحجر ـ آية:٢٩

فالتسوية عبارة عن هذه الأفعال المرددة لأصل النطفة في الأطوار السالكة بها إلى صفة الاستواء، والاعتدال[١٠٣] .

وسئل ما النفخ ؟

فقال: النفخ عبارة عما أشعل نور الروح في فتيلة النطفة، وللنفخ صورة ونتيجة، أما صورته، فإخراج الهواء من جوف النافخ إلى جوف المنفوخ فيه حتى يشتعل الحطب القابل للنار، فالنفخ سبب الاشتعال، وصورة النفخ الذي هو سبب في حق الله تعالى محال، والمسبب غير محال، وقد يكنى بالسبب عن الفعل الذي يحصل المسبب عنه على سبيل المجاز، وإن لم يكن الفعل المستعار له على صورة الفعل المستعار منه كقوله تعالى (غضب الله عليهم)[١٠٤] (فانتقمنا منهم)[١٠٥] فعبر عن نتيجة الغضب بالغضب، وعن نتيجة الانتقام بالانتقام وكذلك عبر عما ينتج النفخ بالنفخ، وإن لم يكن على صورة النفخ،فقيل له: فما السبب الذي اشتعل به نور الروح في فتيلة النطفة.

(قال: هو صفة الفاعل، وصفته في المحل القابل، أما صفة الفاعل، فالجود الإلهي الذي هو ينبوع للوجود وعلى ماله قبول الوجود، فهو فياض بذاته على كل حقيقة أوجدها، ويعبر عن تلك الصفة بالمقدرة، ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما، فالقابل للاستنارة وهي الملونات دون الهواء الذي لا لون له، وأما

---

(١٠٣) مجموعة رسائل الغزالي ـ المضنون الصغير ـ ص ١٢٦

(١٠٤) سورة المجادلة ـ آية :١٤.

(١٠٥) سورة الأعراف ـ آية:١٣٦

صفة القابل، فالاستواء، والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال سويته، ومثاله صقالة الحديد، فإن المرآة التي ستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة، وإن كانت محاذية صورة، فلو حاذتها الصورة، واشتعل الثقيل بتصقيلها، فكما حصل الصقال حدثت فيها الصورة المحاذية، فكذلك إذا حصل الاستواء في النطفة حدث فيها الروح من خالق الروح)[106]

من غير تغير في الخالق، بل إنما حدث الروح الآن لاقبله، لتغير المحل بحصول الاستواء الآن لاقبله كما أن الصورة، فاضت من ذي الصورة في المرآة في حكم الوهم من غير حدث في الصورة، ولكن لا يحصل من قبل لأن المرآة لم تكن صقيلة قابلة للصورة فقيل له : فما الفيض؟

فقال: لا ينبغي أن تفهم من الفيض هنا ما تفهم من فيضان الماء عن الإناء على اليد، فإن ذلك عبارة عن انفصال جزء من الماء عن الإناء، واتصاله باليد، بل افهم منه ما تفهمه من فيضان نور الشمس على الحائط، ولقد غلط قوم في نور الشمس أيضاً فظنوا أنه ينفصل شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحائط، وينبسط عليه، وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شيء يناسبه في النورية، وإن كان أضعف منه في الحائط المتلوث كفيضان الصورة على المرآة من ذي الصورة، فإنه ليس بمعنى انفصال جزء من صورة الإنسان، واتصاله بالمرآة بل على معنى أن صورة الإنسان مثلاً سبب لحدوث صورة تماثلها في المرآة المقابلة للصورة، وليس فيها اتصال، وانفصال إلا السببية المجردة، وكذلك الجود الإلهي سبب لحدوث نور الوجود في كل ماهية قابلة لوجود فيعبر عنه الفيض

(١٠٦) مجموعة رسائل الغزالي ـ المضنون الصغير ـ ص ١٦٧.

قيل له: قد ذكرت التسوية، والنفخ، فما ا لروح، وما حقيقته، وهل هو حالّ في البدن حلول الماء في الإناء، أو حلول العرض في الجوهر، أم هو جوهر قائم بنفسه، فإن كان جوهراً قائماً بنفسه متحيز هو أم غير متحيز، وإن كان متحيزاً فما مكانه أهو في القلب، أو الدماغ، أو هو موضع آخر، وإن لم يكن متحيزاً، فكيف يكون جوهراً غير متحيز.

فقال: هذا سؤال من سر الروح الذي لم يؤذن لرسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) في كشفه لمن ليس أهلاً له، فإن كنت من أهله، فاسمع، واعلم أن الروح ليس بجسم يحل بالبدن حلول الماء في الإناء، ولا هو عرض يحل بالقلب، أوالدماغ حلول السواد في الأسود، والعلم في العالم، بل هو جوهر وليس بعرض لأنه يعرف نفسه وخالقه، ويدرك المعقولات، وهذه علوم، والعلوم أعراض ولو كان موضوعاً، والعلم قائم به لكان قيام العرض بالعرض، وهذا خلاف المعقول، ولأن العرض الواحد لا يفيد إلا واحداً فيما قام به والروح يفيد حكمين متغايرين، فإنه حين يعرف خالقه يعرف نفسه فدل على أن الروح ليس بعرض، والعرض لا يتصف بهذه الصفات، ولا هو جسم لأن الجسم قابل للقسمة، والروح لا ينقسم لأنه لو انقسم لجاز أن يقوم بجزء منه علم بالشيء الواحد وبالجزء الآخر منه جهل بذلك الشيء الواحد بعينه فيكون في حالة واحدة عالماً بالشيء جاهلاً به، فيتناقض لأنه في محل واحد ، وإلا فالسواد ، والبياض في جزأين من العين غير متناقض ، والعلم، والجهل بشيء واحد في شخص محال، وفي شخصين غير محال، فدل على أنه واحد وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزأ أي شيء لا ينقسم

إذ لفظ جزء غير لائق به لأن الجزء إضافة إلى الكل، ولا كل هنا فلا جزء إلا أن يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة، فإنك إذا أخذت جميع الأجزاء التي بها قوام العشرة في كونها عشرة كان الواحد من جملتها، وكذلك إذا أخذت جميع الموجودات، أو جميع ما به قوام الإنسان في كونه إنساناً كان الروح واحداً من جملتها، فإذا فهمت أنه شيء لا ينقسم، فلا يخلو إما أن يكون متحيزاً، أو غير متحيز، وباطل أن يكون متحيزاً، فإذا كان متحيزاً ينقسم، والجزء الذي لا يتجزأ باطل أن يكون منقسماً بأدلة هندسية، وعقلية أقربها أنه لو فرض جوهر بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلقى من الوسط غير ما يلقى الآخر، فيجوز أن يقوم بالوجه الذي يلقاه هذا الطرف علم، وبالوجه الآخر جهل، فيكون عالماً جاهلاً في حالة واحدة بشيء واحد، وكيف لا، ولو فرض بسيط مسطح من أجزاء لا تتجزأ لكان الوجه الذي يحاذينا، ونراه غير الوجه الآخر الذي لا نراه، فإن الواحد لا يكون مرئياً، وغير مرئي في حالة واحدة، ولكانت الشمس إذا حاذت أحد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الآخر، فإذا أثبت أنه لا ينقسم، وأنه لا يتجزأ أثبت أنه قائم بنفسه، وغير متحيز أصلاً.

قيل له: ما حقيقة هذه الحقيقة، وما صفة هذا الجوهر، وما وجه تعلقه بالبدن أهو داخل فيه أو خارج عنه، أو متصل به، أو منفصل عنه.

لاهو داخل ولا هو خارج ولا هو منفصل، ولا متصل لأن مصحح الاتصاف بالاتصال، والانفصال الجسمية، والتحيز قد انتفيا عنك،

فانفك عن الضدين كما أن الجماد لا هو عالم، ولا هو جاهل لأن مصحح العلم والجهل الحياة، فإذا انتفت انتفى الضدان.

فقيل له : هل هو في جهة؟

فقال: هو منزه عن الحلول في المحالّ، والاتصال بالأجسام، والاختصاص بالجهات، فإن كل ذلك صفات الأجسام، وأعراضها، والروح ليس بجسم، ولا عرض في جسم بل هو مقدس عن هذه العوارض.

فقيل له: لم منع الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن إفشاء السر، وكشف حقيقة الروح بقوله تعالى (قل الروح من أمر ربي)[١٠٧] .

فقال: لأن الأفهام لا تحتمله، لأن الناس قسمان عوام وخواص، أما من غلب على طبعه العامية فهذا لا يقبله، ولا يصدقه في صفات الله تعالى، فكيف يصدقه في حق الروح الإنسانية، ولهذا أنكرت الكرامية، والحنبلية ومن كانت العامية أغلب عليه ذلك،وجعلوا الإله جسماً إذا لم يعقلوا موجوداً إلا جسماً مشاراً إليه، ومن ترقى من العامية قليلاً نفى الجسمية، فأثبت الجهة، وقد ترقى عن هذه العامية الأشعرية، والمعتزلة، فأثبتوا موجوداً لا في جهة.

فقيل له: ولم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء.

فقال: لأنهم أحالوا أن تكون هذه الصفات لغير الله تعالى، فإذا ذكرت هذا لبعضهم كفروك، وقالوا إنك تصف نفسك بما هو صفة الإله على الخصوص، فكأنك تدعي الإلهية لنفسك.

---

(١٠٧) سورة الإسراء - آية ٨٥.

فقيل له: فلم أحالوا أن تكون هذه الصفة لله، ولغير الله تعالى؟

فقال: لأنهم قالوا كما يستحيل في ذوات المكان أن يجتمع اثنان في مكان واحد.

ووصفه أنه قيوم أي أنه قائم بذاته، وكل ما سواه قائم به، وأنه موجود بذاته لا بغيره، فكل ما سواه موجود به لا بذاته بل ليس للأشياء من ذواتها إلا العدم، وإنما لها الوجود من غيرها، والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار، وهذه الحقيقة أعني القيومية ليست إلا لله تعالى.

فقيل له: ذكرت معنى التسوية، والنفخ، والروح، ولم تذكر معنى النسبة في الروح، وأنه لم قال من روحي؟ ولم نسبه إلى نفسه؟ فإن كان لأن وجوده به فجميع الأشياء أيضاً كذلك، وقد نسب البشر إلى الطين فقال(**إني خالق بشراً من طين**)[108] ثم قال (**فإذا سويته ونفخت فيه من روحي**)[109] وإن كان معناه أنه جزء من الله تعالى فاض على القلب كما يفيض المال على السائل. فيقول: أفضت عليه من مالي فهذه تجزئة لذات الله وقد أبطلتم وذكرتم أن إفاضته ليست بمعنى انفصال جزء منه.

فقال: هذا كقول الشمس لو نطقت، وقالت أفضت على الأرض من نوري فيكون صدقاً، ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه، وإن كان بغاية الضعف بالإضافة إلى نور الشمس، وقد عرفت أن الروح منزهة عن الجهة، والمكان، وفي

---

(١٠٨) سورة ص ـ آية ٧١.

(١٠٩) سورة ص ـ آية ٧٢.

قوته العلم بجميع الأشياء، والاطلاع عليها، وهذه مضاهاة، ومناسبة، فلذلك خص بالإضافة وهذه المضاهاة ليست للجسميات أصلاً..

فقيل له: ما معنى قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي)[110] وما معنى عالم الأمر وعالم الخلق.

وأما قوله عليه السلام (**أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً**) فالخلق هنا هو التقدير دون الإيجاد، فإنه قبل أن ولدته أمه لم يكن موجوداً مخلوقاً، ولكن الغايات، والكمالات سابقة في التقدير لاحقة في الوجود، وهو معنى قولهم: أول الفكر آخر العمل، بيانه أن المهندس المقدر للدار أول ما يمثل في نفسه صورة الدار، فيحصل في تقديره دار كاملة، وآخر ما يوجد من أثر أعماله هي الدار الكاملة، وهي أول الأشياء في حقه تقديراً، آخرها وجوداً لأن ما قبلها من ضرب اللبن وبناء الحيطان وتركيب الجزوع وسيلة إلى غاية وكمال الدار، ولأجلها تقدمت الآلات، والأعمال، فإذا عرفت هذا، فاعلم أن مقصود فطرة الآدميين إدراكهم بسعادة القرب من الحضرة الإلهية، ولم يكن إلا بتعريف الأنبياء، وكانت النبوة مقصودة بالإيجاد، والمقصود كمالها وغايتها لا أولها، وإنما تكمل بحسب سنة الله تعالى بالتدريج كما تكمل عمارة الدار بالتدريج لتمهد أصل النبوة بآدم عليه السلام، ولم يزل ينمو ويكمل حتى بلغ الكمال بمحمد عليه السلام، وكان المقصود كمال النبوة، وغايتها وتمهيد أوائلها وسيلة إليها كتأسيس البنيان، وتمهيد أصول الحيطان، فإنه وسيلة إلى كمال صورة الدار،

---

(١١٠) سورة الإسراء ـ آية ٨٥

ولهذا كان السر كان خاتم النبيين، فإن الزيادة على الكمال نقصان، وكمال شكل الآلة الباطشة كف عليه خمس أصابع، فكما أن ذا الأصابع الأربعة ناقص فذو الأصابع الستة ناقص لأن السادسة زيادة على الكفاية فهو نقصان في الحقيقة، وإن كانت زيادة في الصور، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: مثل النبوة كمثل دار معمورة

وأما قوله عليه السلام (**خلق الله الأرواح قبل الأجساد**) فلعلة أراد بالأرواح الملائكة، وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسي والسماوات والأرض والكواكب، والهواء، والماء، وكما أن أجساد الآدميين بجملتهم صغيرة بالإضافة إلى جرم الأرض، وجرم الأرض أصغر من جرم الشمس بكثير ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى فلكها، ولا لفلكها إلى السموات التي فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسي، إذ وسع كرسيه السموات، والأرض، والكرسي صغير بالإضافة إلى العرش، فإذا تفكرت في جميع ذلك استحقرت أجساد الآدميين، ولم تفهمها من لفظ الأجساد، فكذلك، فاعلم، وتحقق أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة كأجسادهم بالإضافة إلى أجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الأرواح لرأيت الأرواح البشرية بالإضافة إلى أرواح الملائكة كسراج اقتبست من نار عظيم طبق العالم، وتلك النار العظيمة هي أرواح الملائكة، ولأرواح الملائكة ترتيب، وكل واحد منفرد بترتيبه، ولا يجتمع في مرتبة واحدة اثنان بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع والرتبة، أما الملائكة، فكل واحد نوع برأسه

هو كل ذلك النوع، وإليه الإشارة بقوله تعالى (وما منا إلا له مقام معلوم ● وإنّا لنحن الصافون)[111]

وبقوله عليه السلام: الراكع منهم لا يسجد والقائم لا يركع وإنه ما من واحد منهم إلا له مقام معلوم، فلا يفهم إذاً من الأرواح والأجساد المطلقة إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم.

رد الغزالي على الباطنية في اعتقادهم في التكاليف الشرعية :

والمنقول منهم الإحاطة المطلقة، ورفع الحجاب، واستباحة المحظورات، واستحلالها وإنكار الشرائع.

(ثم يتساءل الغزالي فإذا قيل: الإعادة غير معقولة، والابتداء معقول إذ ما عدم كيف يعود ـ قلنا لنفهم الابتداء حتى نبني عليه الإعادة، ورأي المتكلمين فيه أن الابتداء يخلق الحياة في جسم من الأجسام مع أن الحياة عرض يتجدد ساعة فساعة بخلق الله تعالى فلا يستحيل على أصلهم الإمساك عن خلق الحياة مدة في الجسم ثم يعود إلى خلق الحياة كما لا يستحيل خلق الحركة بعد السكون، والسواد بعد البياض، ورأى الفلاسفة أن قوام الحياة استعداد جسم مخصوص بنوع من الاعتدال إلى الانفعال من النفس التي هي جوهر قائم بنفسه غير متحيز ولا متجسم ولا هو منطبع في جسم لا علاقة بينه وبين الجسم، إلا بالفعل فيه، ولا علاقة بين الجسم ، وبينه إلا بالانفعال عنه، ومعنى الموت

(١١١) سورة الصافات ـ آية ١٦٤ـ١٦٥

انقطاع هذه العلاقة الفعلية ببطلان استعداد الجسم، فإنه لا يستعد للانفعال إلا إذا كان على مزاج مخصوص كما لا يستعد الحديد لانطباع الصورة المحسوسة فيه أو انعكاس الأشعة عنه إلا إذا كان على هيئة مخصوصة، فإذا أبطلت تلك الهيئة لم ينفعل الحديد عن الصورة المحاذية له، ولم ينطبع فيه، فالنفس ولا تتجسم، ولا تختص بمكان، ولا توصف بأنها متصلة بالجسم، ولا بأنها منفصلة عنه، وبين الجسم الذي لا تناسبه بحقيقتها ولا تتصل به اتصالاً محسوساً ـ كيف يعجز عن إعادة تلك العلاقة)[١١٢]

والعجب أن أكثرهم جوزوا إثبات تلك العلاقة من جسد آخر، عن طريق التناسخ فلم لا يجوز عودها إلى جسدها؟ فإن الجسد الذي فسد مزاجه، لأَبْعَدُ في أن يصلح مزاجه، وتعاد تلك العلاقة إليه، فيكون ذلك هو المراد بالإعادة ويضاهي التيقظ بعد المنام، فإنه يعيد حركة الحواس، وتذكر الأمور السابقة .

فإن قيل: المزاج إذا فسد لا يعود معتدلاً ، إلا بأن تنحل أجزاء الجسم إلى العناصر ثم تتركب ثانياً ثم يصير حيواناً ثم يصير نطفة..

قلنا : ومن أين عرفتم أنه ليس في مقدور الله عز وجل جبر الخلل الواقع بطريق سوى هذا الطريق ؟ ومن أين عرفتم أن هذا الذي ذكرتموه طريق،فهل لكم مستند سوى عدم المشاهدة ؟ ولو لم تشاهدوا خلق الإنسان من نطفة لنفرت عقولكم عن التصديق به، ففي

---

(١١٢) فضائح الباطنية ـ الغزالي ـ تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ـ ص ٤٦.

الأسباب المغيرة لأحوال الأجسام عجائب يستنكرها من لا يشاهدها، فمن منكر ينكر الخواص، وآخر ينكر السحر، وآخر ينكر المعجزة، وآخر ينكر الإخبار عن الغيب، وكل يعول في إقراره على قدر مشاهدته لا على طريق معقول في إثبات الاستحالة ثم من لم يشاهده، ويستيقنه ينبئ أن نفرة طبعه عن التصديق كان لعدم المشاهدة، وفي مقدورات الله عجائب لم يطلع عليها بشر، فلم يستحل أن يكون لإعادة تلك الأجسام، وإعادة مزاجها سبب عند الله ينفرد بمعرفته، وإذا أعاده عادت النفس متصرفة فيه كما كان بزعمهم في الحياة، والعجب ممن يدعي الحذق في المعقولات ثم يشاهد ما في العالم من عجائب، والآيات ثم تضيق حوصلته عن قبول ذلك في قدرة الله، وإذا نسب ما لم يشاهده إلى ما شاهده لم ير أعجب منه.

إذ أن سؤالهم يعد سؤالاً في كيفية ما لا كيفية له؟ فضلاً عن أن الاستمالة القائمة في السؤال والجواب لا تنفي وجود كلام الله تعالى الذي هو صفة قديمة.

ويضيف الغزالي متابعاً إمامه الأشعري بأن موسى قد سمع كلام الله وهو وصف قديم قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف وكما ترى ذاته تعالى رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض، فإن موسى سمع كلامه سماعاً يخالف الأصوات، والحروف.

والغزالي في ذلك يتفق تماماً مع ما ذهب إليه شيخه الأشعري، ومن حذا حذوه من الأشاعرة في جواز رؤية ما ليس بجسم وسماع ما ليس بصوت عن طريق خرق العادة. يقول الغزالي ينبغي أن يعتقد أن كلامه

سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية الأجسام، والأعراض، ولا تشبهها، فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف، والأصوات، ولا يشبهها؟

فإذا كان المعتزلة قد أنكروا الكلام النفسي، وذهبوا إلى أنه سبحانه يتكلم بكلام زائد على ذاته غير أنه قائم بذاته لأنه يعد متكلماً باعتبار فعلة للكلام لا باعتبار قيام الكلام به، إذ الكلام مؤلف من أصوات وحروف وهي حادثة وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث ولكنه تعالى يخلق كلامه في محل آخر كأجسام الجمادات ويكون هو المتكلم به وعليه فالكلام عند المعتزلة يعد صفة فعلية لا صفة نفسية فيما أثبته الغزالي الأشاعرة ومن ثم حادثا أن يكون حادثاً لأنه لو كان قديماً لأدى إلى إثبات قديمين فضلاً عن إفضائه إلى الكذب في الخبر في قوله تعالى (لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه)[113] إذ الخبر قديم والمخبر عنه محدث.

ويرد الغزالي على المعتزلة مبطلاً لقولهم باستحالة قيام الكلام بذات الباري قائلاً بأنه تعالى يعد متكلماً باعتبار كونه محلاً للكلام لا غيره من أجسام الجمادات، إذ لا فرق بين قولنا ليس بمتكلم، وبين قولنا ليس بمتكلم لأنها عبارتان عن معنى واحد.

ومن ثم ، فالكلام الثابت للباري سبحانه هو، فيما يذكر الغزالي الكلام النفسي، وهو قديم قائم بذاته تعالى ليس بصوت، ولا حرف،

(١١٣) سورة الأعراف ـ آية ٥٩.

وإنما الأصوات ، والحروف الحادثة هي دلالات عليه، وهو سبحانه يعد متكلماً بكلام زائد على ذاته لا بمجرد الذات.

أيضاً يرد الغزالي على دعوى المعتزلة المخالفين في كون الكلام قديماً وفي إخبار عما مضى، وكيف يكون الخلق به مأمورين في الأزل ولم يخلق سبحانه الخلق فيعالجها بمثل ما سبق، وعالج اتصال علم الباري القديم بالمعلومات الحادثة، إذ يقول الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل بأن العلم يكون من بعد، وعند الوجود بأنه كائن وبعد العلم بأنه كان، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم، ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة، وهي لم تتغير، وإنما المتغير أحوال العالم.

فالأزمنة تعد فيما يرى الغزالي واحدة بالنسبة لله، إذ لا فرق عنده بين ما كان وما يكون، وما سيكون أن لو كان كيف كان يكون، ومن هنا كان كلام الباري عز وجل بذاته، وأن أخبر عن الماضي لا ينتفي قدمه لأنها أخبار متعلقة بالمخبر وهو الباري سبحانه، والأوقات، والأحوال بالنسبة إليه تعالى واحدة، وإنما الذي اختلف باختلاف الأحوال هو اللفظ الدال على كلام النفس القديم القائم بذاته سبحانه، فالمدلول إذن قديم، والدال، والألفاظ حادث، ولذلك جاز مخاطبة المعدوم في حالة العدم على اقتضاء الوجود ما دام وجوده فيما يشير الغزالي ممكناً وليس مستحيلاً، ويضيف الغزالي أن الباري سبحانه علم أن المعدوم سيوجد، فإذا كان تعالى قادراً قبل وجود المقدور على ما ذهب إليه المعتزلة جاز أن يكون أمراً ناهياً قبل وجود المأمور، والمنهي،

وعليه لا يشترط الغزالي كون المأمور موجوداً حال الأمر، بل يشترط كونه معلوماً، أي معلوم الوجود، إذ لا يتصور أمر من يعلم لاستحالة وجوده، وذلك لأن خلاف المعلوم محال وقوعه، ولكنه ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والمحل لغيره في امتناع الوقوع المحال لذاته.

ويفصل الغزالي ذلك موضحاً أن المعتزلة إذا كانوا قد استبعدوا كون الكلام قديماً وهو يتعلق في الوقت نفسه بالأمر والنهي، ولا مأمور، ولا منهي في الأزل، فإن استبعادهم هذا كان سببه، فيما يذكر الغزالي تقديرهم الكلام صوتاً، وأحرفاً فقط، وأنه لا سبيل إلى رد، ما ذهبوا إليه في هذا الشأن، إلا بإفهامهم الكلام النفسي، وهو يختلف اختلافاً بيناً عن الكلام باعتباراته الإنسانية (الأمر والنهي والخبر)، وهذا الكلام مؤداه القول بأنه يقوم بذات الباري خبر إرسال نوح يكون معنا. قبل إرساله إنا نرسله، وبعد إرساله إنا أرسلنا، ويكون اللفظ مختلفاً باختلاف الأحوال.

أما المعنى القائم بذات الله، وهو حقيقة الخبر من حيث تعلقه بمخبر ذلك الخبر، وهو إرسال نوح في الوقت المعلوم، قد لا يختلف أيضاً فقوله تعالى (**فاخلع نعليك**)[١١٤]

هو لفظة تدل على الأمر، ومفهوم الأمر أنه اقتضاء، وطلب يقوم بذات الأمر، ولا يشترط قيامه بذات الأمر أن يكون المأمور موجوداً.

---

(١١٤) سورة طه ـ آية ١٢.

ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور، فإذا وجد كان مأموراً بذلك الاقتضاء دون أن يتجدد اقتضاء آخر.

وفي ذلك يستدل الغزالي كما استدل من قبل غيره الأشاعرة. بمثال الوالد الذي ليس له ولد، والذي يقوم بذاته اقتضاء طلب التعلم من ولده على تقدير وجوده إذ يقول وكما عقل قيام طلب التعلم، وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده، حتى إذا خلق ولده، وعقل، وخلق الله له علماً متعلقاً بما في قلب أبيه من الطلب صار مأموراً بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه، ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له، فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل (فاخلع نعليك) بذات الله ومصير موسى (عليه السلام) مخاطباً به بعد وجوده إذ خلفت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم.

فالغزالي يذهب متابعاً إمامه الأشعري، فيجيز أن يقوم بذات الله أمر دون وجود المأمور وهو لا يشترط في ذلك إلا كون المأمور معلوم وجوده لله أما فهم المأمور للأمر، فهو ما لا يشترطه الغزالي خلافاً للمعتزلة، إذ يرى أنهم، إذا كانوا يجيزون وجود المأمور، والأمر، فإنه يلزمهم من ذلك أن يجيزوا الأمر، ولا مأمور والواقع أننا نلاحظ الغزالي، في هذا الصدد يعد متعارضاً إلى حد كبير إذ نراه يجيز أحياناً أمر المأمور، ولا يشترط أن يكون المأمور، فاهماً للأمر ثم نراه يذهب في موضع آخر إلى رأي مخالف تماماً لهذا الرأي، إذ يقرر منتحلاً مذهب أهل السنة في حقيقة التكليف في نفسه وهو من أقسام الأمر أنه كلام، وله مصدر وهو المكلف ولا يشترط فيه سوى كونه متكلماً

كما أن له مورداً ، وهو المكلف ، ويشترط فيه أن يكون فاهماً للكلام حيث أن تكليف الصبي ، والمجنون ، والجماد لا يسمى تكليفاً ، ولا خطاباً لأن هؤلاء لا يتحقق فيهم شرط الفهم.

ويرى الغزالي أن الخطاب ، والتكليف هما عبارتان عن معنى واحد إذ التكليف هو نوع من أنواع الخطاب ، وكما أن للتكليف مصدراً ، وموردا ً ، فإن له أيضاً متعلقاً ، وهو المكلف به ، والغزالي لا يشترط فيه سوى أن يكون مفهوماً للمكلف . أما أن يكون المكلف به ممكناً ، فهذا ما لا يشترطه الغزالي لتحقيق صحة الكلام .

إذاً التكليف كلام ، فإذا صدر الكلام ممن يفهم فيما يفهم مع من يفهم ، وكان المخاطب دون المخاطب ، فإنه يسمى بذلك فيما يقول الغزالي تكليفاً ، وإذا كان المخاطب مثله سمي التماساً ، وإن كان المخاطب فوقه سمي دعاءاً وسؤالاً ، فالطلب أو الاقتضاء في ذاته يعد واحداً ، غير أن الأسماء تختلف عليه باختلاف النسبة.

ونحن بعد ذلك نرى الغزالي يذهب مذهباً آخر يعد مشابهاً لرأيه السابق إلى حد ما ، وفيه يشترط أن يكون المأمور فاهماً لرأي الآمر على سبيل العلم الكشفي لما في نفس الآمر دون التلفظ بما يدل على الاقتضاء الباطن.

وانطلاقاً من ذلك يذهب الغزالي متابعاً لأسلافه من الأشاعرة إلى أن كلام الباري سبحانه يعد قضية واحدة سواء لم يتصف بكونه أمراً ، ونهياً ، وخبراً ، واستخبار ، إلا عند وجود المخاطب ، واستكماله شرائط الخطاب كما ذهب هو ، وجميع من سبقه من الأشاعرة سوى

الأشعري، أو كان متصفاً بذلك فيما لم يزل على ما ذهب الأشعري، وفي كلا الحالين، فإنه يعد واحداً حيث أن الاختلاف فيه إنما يرجع فيما أكد الأشعري إلى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات.

يقول الغزالي في ذلك: وإن عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات، فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات.

فإذا اعترض الفلاسفة والمعتزلة بقولهم: إنه إذا جاز أن تكون صفة واحدة هي الأمر، وهي النهي، وهي الخبر، وأن تنوب عن هذه المختلفات من أقسام الكلام لجاز أن تنوب صفة واحدة عن العلم والقدرة، والحياة وسائر صفات الذات، وإذا جاز ذلك أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة، وسائر الصفات من غير زيادة على الذات، وهذا هو بعينه مذهب الفلاسفة، والمعتزلة، وهو الذي طالما وجه الغزالي وأساتذته من الأشاعرة نقدهم إليه.

ويحاول الغزالي الإجابة على هذا الاعتراض عن طريق التوسط بين كلا مذهبي الخصوم وهما: المعتزلة المتبنين لمذهب (الإفراط) حيث أثبتوا صفاتٍ لا نهاية لأحدها من العلم، والكلام، والقدرة بحسب عدد متعلقات هذه الصفات، وبين مذهب الفلاسفة والمتبنين مذهب (التفريط) إذ نفوا الصفات عنه سبحانه فلم يثبتوا إلا ذاتاً واحدة تؤدي جميع المعاني، وتنوب عنها.

ويوضح الغزالي ذلك متابعاً أئمته من الأشاعرة، وخاصة الأشعري بقوله: إن أقسام الكلام من الأمر، والنهي، والخبر إذا كانت تعد

مختلفة فيما بينها، فإنها ليست مختلفة بالذات، ولكنها تختلف من جهة تغاير متعلقاتها مما لا ينفي وحدتها، فاختلاف التعبيرات عن الكلام الأزلي ليس التعدد في نفسه بل تعدد المتعلقات، واختلاف الإضافات، وذلك لا يعد تناقضاً، فيما يرى الغزالي، وإنما ما يوجب التناقض هو التعبير عن الأمر من جهة ما عبر عنه بالنهي، ومن جهة ما يعبر عنه بالخبر.

يقول الغزالي كل اختلاف يرجع إلى تباين الذوات بأنفسها فلا يمكن أن يكفي الواحد منها، وينوب عن المختلفات، فوجب أن يكون العلم غير المقدرة، وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة، وأن تكون الصفات غير الذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة، وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين.

أما العلم بالشيء، فلا يخالف العلم بغيره إلا من جهة تعلقه بالمتعلق، فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية، وهو أنه لا يوجب المتعلقات فيها تبايناً وتعدداً.

فإذا كان كلام الباري، وهو الكلام النفسي يعد قديماً كهو، والألفاظ، والحروف التي هي دلالات عليه حادثة، فهل يعتبر كلامه سبحانه المكتوب في المصاحف، والمحفوظ في الصدور، والمقروء بالألسنةحالّاً في تلك الأشياء، وهو قديم، وهي حادثة يجيب الغزالي على ذلك بنفس ما أجاب به جميع من سبقوه من مفكري الأشعرية إذ يرى أن كلام الله سبحانه هو بالفعل مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة، لكن ليس معنى كونه مكتوباً، أو مقروءاً، أو

محفوظاً أن يكون حالّاً في المصاحف، أو في الصدور، أو في الألسنة، بل أن معنى ذلك أنه إذا قد حصل فيها ما هو دال عليه وهو مفهوم منه ومعلوم، إذ أنه لا يلزم من كتابه اسم الله تعالى، أو كلامه النفسي القديم في الصحف أن يحل سبحانه في المصحف تماماً كما لا تحل النار بكتابه اسمها على الورق، أو بالتلفظ به في اللسان.

والغزالي يفرِّق في هذا المجال بين الدليل، وهو الألفاظ، والحروف الدالة على كلامه (سبحانه)النفسي، وبين المدلول، وهو ذات الكلام، فالحالّ في المصاحف هو الأصوات والحروف الحادثة والدالة على كلام الله النفسي، والقديم، دون ذات الكلام، وهذا يفسرفيما يذكر الغزالي انعقاد الإجماع على وجوب احترام المصحف، وتحريم مسه على المحدث، إذ الحروف أدلة على ذات الكلام، وللأدلة حرمة، إذ جعل لها الشرع حرمة، فلذلك وجب احترام المصحف لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى.

إثبات الغزالي أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة.

فإذا كان كلام الله سبحانه وتعالى النفسي يعد قديماً، وكانت الأصوات، والحروف الحادثة دلالات على هذا الكلام، وكان القرآن، وهو المقروء بالألسنة، والمكتوب في المصاحف وهو في الوقت ذاته مؤلف من أصوات، وحروف حادثة يقرؤها القارئ فهل يعد القرآن بذلك كلاماً لله.

يعالج الغزالي الإجابة على دعوى المعتزلة السابقة بمثل ما سبق لأئمته من الأشاعرة أن عالجوها به حيث يفرق في سبيل ذلك بين القراءة، والقرآن فيرى أن المقروء بالألسنة هو كلام اللّه تعالى، وهو الكلام النفسي القديم القائم بذات البارئ، والذي ليس بصوت، ولا حرف، أما المقروء، وهو فعل القارئ بلسانه فهي حادثة لأن فعل القارئ غير سابق على وجود القارئ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث، إما لإرادة معنى المقروء بالألسنة، فيكون في هذه الحالة قديماً غير مخلوق، كما أن القرآن قد يطلق ويراد به القراءة التي هي فعل القارئ وهي حادثة، إذ أنه لما كان وجود فعل القراءة يعد متأخراً على وجود القارئ وكان القارئ مخلوقاً، والمخلوق لا يصدر عنه إلا مخلوق كانت قراءته مخلوقة، وإن دلت على ذات الكلام القديم.

فإذا كان تفسير الغزالي لمشكلة خلق القرآن، فيما سبق توضيحه هو كون القرآن قديماً غير مخلوق باعتبار المقروء، وأنه حادث باعتبار قراءة القارئ، وهو بين تفسير أساتذته من الأشاعرة لهذه المشكلة، فكيف أمكنه إذن التصدي لدعوى المعتزلة القائلة بثبوت كون القرآن كلاماً بإجماع الأمة، وهو في الوقت نفسه مؤلف من سور، وآيات، ولها مقاطع، وأول، وآخر، و كلها حادثة كما أنه يعد أيضاً معجزة للرسول (ص) بإجماع ،والمعجزة هي فعل خارق للعادة،فيما يذكر الغزالي مخلوقاً مما يدل دلالة قاطعة على أن كلام اللّه تعالى ليس بقديم.

فإذا كان المعتزلة يحاولون بذلك إثبات حدوث القرآن الذي هو كلام اللّه ـ فيما يذكرون تأسيساً على كونه مؤلفاً من حوادث إذ أنهم

لم يثبتوا سوى الأصوات، والحروف منكرين الكلام النفسي، فإن الغزالي يناقش دعواهم محاولاً إبطالها حيث يرى أنهم إذا احتجوا بإجماع الأمة على كون القرآن كلام اللّه، ومعجزة الرسول (ص) فقد عنى الإجتماع بذلك المقروء لا القراءة ذاتها أما بخصوص كون القرآن مؤلفاً من آيات وسور، وهي مؤلفة من حروف، ولها مقاطع مما يوجب حدوثها، فإن مقصودهم من ذلك هو أنها دلالات حادثة على الصفة القديمة وهي القراءة.

ويرى الغزالي أن السبب الذي حدا بالمعتزلة إلى انتحال هذا المذهب هو جهلهم بأن لفظ (القرآن) يطلق في اللغة لمعنيين، فإما يطلق لإرادة القراءة، وإما يطلق لإرادة المقروء، فإن اسم القديم هو ـ فيما يذكر الغزالي - لفظ مشترك بين معنيين إذا أثبت لأحد المعنيين لم يستحل نفيه عن الثاني، فإذا كان إجماع السلف قد انعقد على كون القرآن كلام اللّه غير مخلوق فقد أرادوا بالقرآن المعنى الثاني،وهو المقروء والذي هو صفة قديمة قائمة بذات اللّه، وهو الكلام النفسي أما دلالات حدوثه من التأليف والتركيب من السور، والآيات، والمفاتح، والمقاطع، ونحو ذلك مما لا يحتمله معنى قديم.

فيما يذكر الغزالي قول السلف السابق بأن القرآن كلام اللّه غير مخلوق، وأنه معجزة وهو فعل للّه، وتعد بذلك حادثة لأن القديم لا يكون معجزاً، والمعجز مخلوق كان ذلك كله يدل فيما لا يقبل الشك على أن القرآن هو لفظ مشترك بين معنى قديم، والحادث من ذلك يمكننا القول إن الغزالي قد استطاع أن يجد حلاً مناسباً لمشكلة خلق

القرآن عن طريق رفعه التناقض القائم بين مذهبه، ومذهب المعتزلة، وهو تناقض يعد في أغلب جوانبه لفظياً حيث أبطل قدم ما أثبتته المعتزلة معجزة، وهو الأصوات والحروف وأثبت قدم ما أنكرت المعتزلة إعجازه وهو الكلام النفسي فإذا اعترض المعتزلة بقولهم إن كلامه سبحانه إن لم يكن محدثاً، وكان قديماً لما أمكن لموسى (عليه السلام) أن يسمعه لأن المسموع في الشاهد ليس سوى الأصوات، والحروف، وهي حادثة، وهم يستدلون على صحة ذلك بقوله تعالى (**وإن أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله**)[١١٥] .

وقد استطاع الغزالي أن يجيب على هذه الدعوى بصورة أدق وأوقع من الصورة التي أجاب به أسلافه من مفكري الأشعرية إذ حاول رد دعواهم بطريقة مماثلة للطريقة التي رد بها دعواهم السابقة حيث فرق بين مسموع النبي ومسموع غيره بقوله أن لفظ المسموع هو لفظ مشترك يطلق بإطلاقين فإما أن يطلق ويراد به مسموع موسى كما في قوله تعالى (**وكلم الله موسى تكليماً**)[١١٦] وهو الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى وهي الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف وفي هذه الحالة لا يكون المقصود منه المسموع في الشاهد، وهو الأصوات، والحروف التي هي دلالات على الصفة القديمة، ولكن من الجائز(فيما يذكر الغزالي) أن يكون موسى قد سمع كلام الله بمعنى أن الباري قد خلق

(١١٥) سورة التوبة - آية ٦.

(١١٦) سورة النساء - آية ١٦١.

له فهمه، والإحاطة به، إما بواسطة، أو بغير واسطة، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعي صوتاً، ولا حرفاً.

ويضيف الغزالي أن لفظ المسموع قد يطلق لمعنى آخر فيراد به الأصوات الدالة على الصفة القديمة، وهو المسموع المشار إليه بقوله تعالى (**وإن أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله**)[١١٧] فسماع المشركين لقوله تعالى هو فيما يرى الغزالي سماعهم للأصوات، والحروف الدالة على كلامه تعالى النفسي القديم دون ذوات الكلام.

أيضاً يرى الغزالي أنه يمكننا أن نجد تفسيراً للإشكال الوارد في الآية السابقة في القول بأن الكلام قد يطلق في اللغة إطلاقاً مجازياً، فتسمى الدلالات باسم المدلولات فيكون بذلك الكلام الحقيقي، وهو المدلول هو الكلام النفسي، إلا أن الألفاظ نظراً لدلالتها عليه تسمى كلاماً على سبيل المجاز كما تسمى في الوقت نفسه، علماً فيكون معنى كلام المتكلم هنا هو أنه دال على العلم الذي في نفسه.

كذلك يذهب الغزالي إلى انه يمكن حل الإشكال السالف في الآية عن طريق تفسير اسم المسموع بمعنى المعلوم يقول الغزالي: وأما في اسم المسموع، فإن المفهوم المعلوم بسماع غيره قد تسمى مسموعاً كما يقال: سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير.

---

(١١٧) سورة التوبة - آية ٦.

كان هذا هو استعراضنا لمذهب الغزالي في إثباته الكلام للبارئ صفة من صفاته الذاتية القائمة بذاته سبحانه، وقد تناولنا بحثه بإفاضة إيماناً منا أن هذا الجانب من مذهبه الكلامي لم يبحث حتى الآن بحثاً كافياً، ولا نجد بين أيدينا عنه سوى آراء متفرقة متناثرة هنا وهناك مبعثرة في مؤلفاته العديدة مما لا يعطينا صورة كاملة عن هذا الجانب من مذهبه في إثبات الصفات.

على أننا قد لا حظنا في معرض بحثنا لهذا المجال أن آراء الغزالي فيه قد تضاربت إلى حد ما بحيث يمكننا القول بأنه في إثباته لكلام البارئ، ورغم متابعته لأئمته السابقين عليه من الأشاعرة، ومذهبهم في ذلك ينبئ عن نفسه وضوحاً وجلاءً كان متناقضاً ولعل السبب في ذلك يرجع فيما نرى إلى انتمائه إلى مذهب الصوفية في نهاية حياته، وهو ما تبدو آثاره واضحة في مؤلفاته الأخيرة، وخاصة رسالة (مشكاة الأنوار) والتي نجد فيها أراء صوفية في مسألة الكلام جاءت متعارضة تعارضاً واضحاً مع ما سبق أن أورده الغزالي في مؤلفاته الكلامية كالاقتصاد والجزء الأول من الإحياء وغيرها.

ونوضح ذلك بقولنا إن الغزالي وإن ذهب معارضاً للفلاسفة منكراً دعواهم حين ذهابهم إلى اعتبار الكلام النفسي غير زائد على علم البارئ سبحانه وإرادته وقدرته فإن حاصل مذهبه ـ الغزالي - في هذا الموضوع إنما يؤكد اعتباره الكلام النفسي هو و العلم الإلهي سواء، وأنه نوع من العلم الإلهي، وأن ما أوحى به البارئ إلى رسله ليس إلا صوراً حادثة من هذا العلم وهذا هو عين ما ذهب إليه الفلاسفة في هذا

المجال وبذلك يكون الغزالي قد عالج البحث في صفة الكلام وكان مذهبه أشعرياً ممزوجاً بالمذهب الفلسفي إذ أثبت أنه سبحانه متكلم بكلام نفسي قديم قائم بذاته تعالى وهو واحد في ذاته وإن اختلف بتنوع الإضافات والنسب والاعتبارات، غير أن هذا الكلام النفسي ليس سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه، وبذلك يكون الكلام النفسي الذي أثبته الغزالي لله سبحانه وتعالى هو العلم الإلهي بعينه وهو ما ذهب إليه الفلاسفة وإن اختلف الغزالي معهم فيما يتعلق بصورهم للوحي.

إن صفة الكلام التي أثبتها الغزالي للبارئ أو بمعنى آخر كلام البارئ ليس شيئاً زائداً على العلم الإلهي الذي هو حقيقة هويته تعالى، فهو لا يعني بكلام الله النفسي القديم سوى علمه القديم والذي هو منبع كل وحي وإلهام يفيضه الله على من يشاء من أنبيائه وأوليائه، والغزالي بذلك يعد متابعاً لمذهب السلف وليس متابعاً لمذهب أئمته من الأشاعرة والذين نفوا أن يكون كلام الله هو الكلام الإلهي.

فإذا أضفنا إلى ما سبق تجويز الغزالي أحياناً لقيام الأمر بنفس المأمور بالقوة دونما تلقي ما يدل على هذا الأمر من الألفاظ إذ أنه أباح تكليف المأمور في هذه الحالة بالقوة سواء مع عدم فهم المأمور أو مع العلم بمعجزة لكان ذلك كله بمثابة دلائل تشير إلى صحة ما ذهبنا إليه في دعوانا بوجود عناصر صوفية بادية في نظرية الغزالي في الكلمة أو بمعنى آخر في بحثه لصفة الكلام وهو ما يفسر تناقض آرائه في نواح متفرقة من بحثه في هذا المجال.

ونحن بذلك ننتهي إلى القول بوجود طابع رئيسي مميز للغزالي في بحثه للكلام وهو الطابع الأشعري الكلامي، ثم إنه بدأ ينحو نحواً صوفياً خصوصاً فيما يتصل بنظريته (في المطاع)، وبذلك فإن فكر الغزالي في هذا المجال يعد خلطاً للآراء الأشعرية بالآراء الصوفية.

والقرآن عند البغدادي يعد معجزة للرسول (ص) باعتبار نظمه، وألفاظه، وباعتبار إخباره عن الغيب.

وكلام الله واحد وإن انقسم بالتعلق والقراءة غير المقروء إذ المقروء، كلامه القديم القائم بذاته أما القراءة التي هي فعل المخلوقين فإنها تختلف باختلاف قراءاتهم، ومن ثم كانت حادثة، وكان المقروء قديماً.

وكلامه سبحانه فيما يرى البغدادي مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب متلو بالألسنة غير أن الكتابة غير المكتوب، والتلاوة غير المتلو، والحفظ غير المحفوظ، لأن الكتابة و الحفظ والتلاوة تختلف باختلاف فاعليها.ولذلك كانت جميعاً حادثة بينما المكتوب، والمتلو، والمحفوظ، واحد قديم هو كلام الله تعالى.

فإذا كنا قد فرغنا من استعراض مذهب متقدمي الأشاعرة في هذا الموضوع واتضح لنا من خلاله مدى متابعتهم التامة لإمامهم الأشعري، فإننا ننتقل من ذلك إلى تلمس المذهب عند المتأخرين منهم، وعلى رأسهم الجويني أستاذ الغزالي، وإمامه، والذي كاد الأخير أن يكون ناقلاً لمذهبه في هذا الصدد تماماً كما نقل الأول مذهبه عن شيخه، وإمامه الأشعري.

فالجو يني يثبت كون البارئ متكلماً مستدلاً بالدليل الأشعري التقليدي "إذ قد ثبت أنه تعالى حي والحي لا يخلو من الاتصاف بالسمع، والبصر، والكلام،وأضداد هذه الصفات نقائص، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن سمات النقص"

والبارئ متكلم وكلامه قديم أزلي لا مفتتح لوجوده، ودليل الجويني على قدم كلام البارئ وهو أيضاً الدليل الأشعري التقليدي إذ أنه لو كان حادثاً لم يخل إما أن يقوم بذاته،أو بجسم من الأجسام، أو لا بمحل، ويستحيل قيامه بذاته لأن ذاته ليست بمحل للحوادث، كذلك يبطل قيامه بجسم، والإلزام أن يكون المتكلم هو الجسم، كما يبطل أيضاً أن يقوم لا بمحل، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها إذا لو جاز ذلك في ضرب منها لزم في سائرها.

والجويني يرد على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، فيثبت صحة قول السلف بأن القرآن كلام الله غير مخلوق بأدلة متنوعة سمعية، وعقلية آثرنا عدم طرحها نظراً لمطابقتها التامة لأدلة الأشعري، والغزالي، والتي سبق لنا بحثها في بداية هذا الفصل، والجويني يعرض لأقوال الفرق في مسألة الكلام، فالمعتزلة كما تقول بالخلق تقول الكرامية بالقدم، إلا أن القول حادث، والقرآن عندهم قول،حيث فرقوا بين الكلام والقول،

فقالوا إنه كلامه تعالى قديم، وليس بمسموع، ومعناه القدرة على التكليم، والتكلم أما قوله فحادث، وهو حروف، وأصوات مسموعة قائمة بذات الله.

فإذا كانت حقيقة الكلام عند المعتزلة أن الحروف المنتظمة، والأصوات المتقطعة الدالة على أغراض صحيحة، فهو عند الجويني القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه بالإشارات.

وإذا كانت المعتزلة تنكر الكلام النفسي، وهو الفكر الدائر بالخلد، فان الجو يني يحاول إثباته مستنداً إلى اللغة، وإلى أدلة سمعية يفسرها تفسيراً أشعرياً، والمتكلم عند الجو يني كما هو عند الغزالي وهو من قام به الكلام، أما عند المعتزلة، فإنه من فعل الكلام أي صح وقوع الفعل منه، وهم لذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل، ويرتب الجويني على قوله بأن المتكلم من قام به الكلام أن يوجب الكلام حكماً لمحله وهو كونه متكلماً، لأن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً، وهذا الاستدلال تواتره الأشاعرة جميعاً نقلاً عن شيخهم الأشعري.

وينكر الجويني كما أنكر تلميذه الغزالي أن يكون الكلام هو العلم الإلهي أو أن يرد إلى إرادة امتثال المأمور لأمر الآمرخلافاً للفلاسفة.

ويردد الجويني قول الأشاعرة بأن البارئ متكلم بالكلام النفسي، وهو قديم ليس بصوت، ولا حرف إذ الحروف تتوالى، وتترتب ويقع بعضها مسبوقاً ببعض، وكل مسبوق حادث أما كلامه تعالى فهو قديم كهو، وهو بذلك يرد على الحشوية الذين ذهبوا إلى القول بقدم القرآن، وأنه حروف، وأصوات، وأن المسموع من أصوات القراء هو عين كلام الله وهو يعرض لقولهم قائلاً: ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن

كلام الله تعالى قديم أزلي ثم زعموا أنه حروف، وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء، ونغماتهم عين كلام الله تعالى، فالحشوية ترى أن الكلام قديم يحل في الأجسام، ولا يفارق الذات، ومن هنا فإن الجويني يذهب متابعاً أئمته من متقدمي الأشعرية فيفسر القرآن بمعنى القراءة ويقرر حدوث القراءة، وقدم المقروء لأنه الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات.

أيضاً يتابع الجويني أئمته فيقرر أن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور متلو بالألسنة غير أنه ليس حالاً ولا قائماً بقلب، فالكتابة حادثة والمفهوم من الكتابة هو المكتوب قديم، والقراءة تختلف عن المقروء والكتابة تختلف عن المكتوب والحفظ يختلف عن المحفوظ، إن المقروء والمكتوب والمحفوظ هو كلام الله القديم القائم بذاته وهو الكلام النفسي، أما القراءة التي هي فعل القارئ، والكتابة التي هي من فعل الكاتب، والحفظ الذي هو صفة الحافظ فكلها حوادث غير أن المفهوم منها كلامه تعالى القديم، وهو يستدل على صحة ذلك بأدلة عقلية سبق للأشعري، وتلامذته من المتقدمين أن استندوا إليها، وقد نقلها الغزالي من أستاذه بالحرف الواحد أثناء رده على دعاوى المعتزلة، ويذهب الجويني متابعاً إمامه الأشعري، فيجيز أمر المعدوم بالأمر الأزلي على تقدير الوجود لأن الأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذ ينظر إلى الكلام من حيث دلالته على العلم الأزلي، فهو على صفة واحدة، وإن تعلق بأنحاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين، وهو يفسر في سبيل ذلك

السمع بالإحاطة أو الفهم، وهو ما فعلة الأشعري قبله ونقله الغزالي عن أستاذه فيما بعد.

فإذا كان الغزالي قد ذهب إلى تفسير المسموع بمعان متعددة من حيث اللغة في أثناء رده على دعوى المعتزلة حيث أحالوا أن يكون كلامه تعالى قديماً وقد ثبت سماع الرسول (ص) له، فإن الغزالي يكون ناقلاً لدليل أستاذه بالحرف الواحد، إذ رد الجويني على دعوى المعتزلة السالفة بكون السماع لفظاً مشتركاً في اللغة يراد به تارة الإدراك وتارة الفهم والإحاطة، وتارة الطاعة،وأحياناً يراد به الجواب، فإذا أطلقنا اسم المسموع على كلام الله، فإنه يراد به في تلك الحالة كونه مفهوماً معلوماً، وهو كلامه سبحانه القديم القائم بذاته، وأما سماع السامع، فهو حادث مخلوق وهو بذلك يجيز خطاب البارئ لموسى في الأزل على تقدير وجوده، ويفسر ذلك بنفس تفسيره لتعلق العلم الأزلي بالحوادث، إذ يرى أن المتجدد هو موسى لا الكلام، فإذا كان الجويني قد أجاز أمر المعدم بالأمر الإلهي، فإن ذلك يشير فيما نرى إلى تناقضه إذ أنه قد أكد في معرض بحثه للعلل وأحكامها أن العدم لا يمكن اعتباره علة كما أنه لا يجوز أن يكون معلولاً، ولما كان المعلول على مذهبه هو ما أوجبته العلة كان ذلك مؤكداً لتناقضه.

و أن الجويني لم يكن مجدداً للمذهب الأشعري كما وصفه بذلك الكثير من الباحثين، ومؤرخي المذهب الأشعري، فليست له آراء أصيلة أدلى بها بل أنه اختار من آراء أئمته من شيوخ الأشاعرة، وبخاصة الأشعري والباقلاني والاسفرايني.

نعـود مـن ذلـك فنقـول أن الـكـلام عنـد الجـو يـني كمـا هـو عنـد الأشعري واحد يتعلق بجميع متعلقات الكلام، فهو أمر بالمأمورات ونهـي عن المنهيات، وخبر عن المخبرات كالعلم، والقدرة، والإرادة.

والقرآن عند الجويني كما هو عند إمامه الأشعري، وتلامذته من المتقدمين يعد معجزاً سواء من حيث النظم، والتأليف، والبلاغة، أو من حيث الإخبار عن قصص الأولين والغيوب المتعلقة بالمستقبل، وهـو يـذهب كمـا يـذهب الغزالـي متابعـاً لـه إلى أن المعجـزات الـتي تـأتي علـى أيـدي الأنبيـاء لتأييـد دعـواهم ليسـت إلا مثبتـة للكـلام النفسـي القـائم بـذات البارئ، وليست دالة على ثبوت الكلام خلافاً للمعتزلـة الـذين ذهبـوا إلى أن المعجزات تدل على صدق الأنبياء بثبوت، وصف البـارئ بـالكلام دون أن يكون لها دلالة أخرى على وقوع هذا الكلام.

وتفسير ذلك أن المعتزلة لما ظنوا أن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به ذهبوا فقـالوا بـأن المعجـزة هـي دليـل صدق علـى صحة وصف اللّه بـالكلام بـأن يخلـق كلامـه علـى لسـان رسـله لا أن يقـوم بذاتـه كـلام، ومما لا شك فيه أن مرد ذلك يرجـع إلى نفيهم للكـلام النفسـي سـواء في الشاهد، أو الغائب.

والجـويني يؤيـد صـدق دعـواه بـأن يضـرب لنـا مـثلاً أورده الغزالـي في معرض رده علـى المعتزلـة في نفس المجـال، ونشـير في ذلـك إلى أن الغزالـي قـد ذهـب متابعـاً إمامـه الجـو يـني مثبتـاً لدلالـة المعجـزات الـتي تـأتي بهـا الرسـل علـى كـون البـارئ متكلمـاً بكـلام نفسـي، إذ ارتـأى أن بعثـة الأنبياء ليس مردها إلا الكلام النفسي القائم بذات اللّه سبحانه.

يقول الغزالي في ذلك: وقد قام دليل على جواز إرسال الرسل، فإنا لسنا نعني به إلا أن يقوم بذات اللّه تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة، والأمر الضار بحكم إجراء العادة ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر، وعلى أمره بتبليغ، ويصدر منه فعل خارق للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص الرسالة، فبعثة الأنبياء فيما يرى الغزالي إلى الكلام النفسي القائم بذاته، والمعبر عنه على لسان الرسل بالألفاظ، والحروف الدالة عليه، والفعل الذي يخلقه اللّه على يدي رسوله لتصديق دعواه بإثبات كلام مرسله، ونعني به الكلام النفسي.

والجويني يقول بنزول كلام اللّه على الأنبياء غير أنه لا يعني بالنزول الانتقال إذ هو خاص بالأجسام إنما المقصود بالنزول فيما يرى أن جبريل أدرك كلام اللّه، وهو في السماء ثم نزل إلى الأرض، وأبلغه لرسوله.

فإذا كنا فيما سبق قد استعرضنا بطريقة نأمل أن تكون كافية مذهب الأشاعرة متقدمين ومتأخرين في إثباتهم لكلام البارئ تعالى موضحين من خلال استعرا ضنا الجذور الأشعرية التي غذت فكر الغزالي الذي لم يكن مبتدئاً، ولا محدثاً لما ذهب إليه في هذا الصدد بل كان مجرد ناقل ومردد لآراء أساتذته، وبخاصة لإمامهم الأشعري باعتباره مؤسس، وواضع أصول هذا المذهب،وإن كان تأثر الغزالي به قد تم بطريق غير مباشر عن طريق أستاذه الجو يني.

نقول ذلك إذا استثنينا أن الغزالي قد اعتبر الكلام نوعاً من العلم الإلهي في الوقت الذي ذهب فيه الأشعري إلى كون العلم مغايراً

للكلام،والواقع أن هذا الموضوع لم يتنبه إليه مفكرو الأشعرية من المتقدمين، إذ أن غاية ما وجهوا إليه اهتمامهم حينذاك كان إثباتهم قدم القرآن، إلا أن المتأخرين منهم قد تنبهوا إلى تلك القضية، وعلى رأسهم الغزالي فصرحوا بأن الكلام ليس شيئاً سوى العلم الإلهي الذي هو حقيقة هويته تعالى، وليس كلامه سوى إفادة، إفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه من أنبيائه وأصفيائه.

وبذلك فإن الغزالي يكون فيما نرى أكثر عمقاً ودقة من مؤسس المذهب في معالجته لهذا الموضوع بحيث يمكن لنا القول بأنه استطاع من هذا الجانب أن يضيف إلى ما سبق أن أورده الأشعري إضافات تعد بمثابة تكملة وتتمة لنظرية المطاع والتي سبق أن أوضحناها في معرض بحثنا هذا لمذهبه، وهو من زاوية اعتباره الكلام نوعاً من العلم الإلهي يعد متابعاً لمذهب السلفية وعلى رأسهم أحمد بن حنبل.

ونحن ننتقل بعد ذلك فنوضح المذهب الأشعري كما تصوره المخالفون، فنختار من بينهم ابن تيمية من الظاهرية، ونقول إن الغزالي وأئمته إن كانوا قد ذهبوا فيما سبق لنا توضيحه إلى أن الله تعالى يعد متكلماً بكلام قائم بذاته فيما لم يزل، ولا يزال، وإن هذا الكلام معنى واحد في الأزل، فهو أمر بكل مأمور ونهي عن كل محظور، وخبر عن كل مخبر، فهو أن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، هذا فضلاً عن قولهم يكون الأمر والنهي والخبر صفات للكلام لا أنواعاً له، وإذا كان الغزالي، وأساتذته يقضون بذلك، فقد توجه ابن تيمية فيمن

توجهوا من فرق، وخصوم من معتزلة، وفلاسفة، وغيرهم بنقده إليهم، وهجومه عليهم، وكانت اعتراضاته تشبه في مجموعها الاعتراضات التي سبق ووجهها إليهم المعتزلة.

فابن تيمية يرى أن معنى كون الكلام معنى واحد هو الأمر، والنهي، والخبر يعد غير معقول إذ يترتب على ذلك أن يكون معنى التوراة، والإنجيل، والقرآن واحد في حين أننا لو عربنا التوراة، والإنجيل لم يكن معناهما معنى القرآن بل القرآن تختلف آياته فيما بينها من جهة المعنى، فمعنى قوله تعالى (**قل هو الله أحد**)[118] ليس هو معنى قوله (**تبت يدا أبي لهب**)[119] ولذلك فإن الأشاعرة إذا أجازوا أن تكون الحقائق المتنوعة شيأً واحداً فإنه يلزمهم من ذلك فيما يذكر لنا ابن تميمة أن يجيزوا كون العلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر صفة واحدة، وهذا ما لم يقل به أحد من الفرق، فإن الناس في الصفات إما مثبت لها قائل بالتعدد، وإما ناف لها، أما القول بثبوتها، واتحادها، فإنه فيما يرى ابن تيميه يعد مخالفاً لإجماع الأمة إذ أنهم قد أثبتوا كون الكلام معنى واحد لا تعدد فيه، والحقيقة أن ابن تيميه وإن كان شديداً في نقده السابق للأشاعرة فهو رغم ذلك يرى أن مقالتهم تعد أقرب إلى مقالة السلف من حيث أنهم (الأشاعرة) أثبتوا كلاماً قائماً بذاته تعالى، غير أن ابن تيميه يأخذ عليهم قولهم بأنه تعالى لا يتكلم بمشيئته واختياره ولعل السبب في ذلك يرجع فيما يقول إلى تلك المقدمة

---

(١١٨) سورة الصمد ـ آية ١

(١١٩) سورة المسد ـ آية ١

التي تلقوها عن المعتزلة وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فمنعوا لذلك قيام الحوادث والأمور الاختيارية بذات البارئ .

لذا يرى ابن تيمية أن مذهب المعتزلة في هذا المجال يعد أقرب إلى الحق حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى يتكلم بمشيئته، واختياره، وإن كانوا قد جانبوا الصواب في جعلهم كلام الله منفصلاً عنه.

وحاصل ذلك فيما يذكر ابن تيمية أن كلاً من المعتزلة، والأشاعرة معه طرف من الحق؟ فالأشاعرة في قولهم إن كلام الله صفة ذات، والمعتزلة في قولهم إنه صفة فعل، والحق فيما يرى ابن تيميه هو أنه صفة ذات، وفعل معاً، والحق فيما نرى أن إلزام ابن تيميه الأشاعرة كان قوياً محرجاً بحيث لم يكن من السهل عليهم أن يتخلصوا منه وقد اعترف بذلك المتأخرون منهم.

وابن تيمية يؤكد أن يكون الوحي غير زائد على التكليم الذي فضل به موسى (عليه السلام) ولكن آيات القرآن تؤكد كونه زائداً على الوحي كما في قوله: (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) إلى قوله (وكلم الله موسى تكليما) [١٢٠] إذ فضل الله تعالى موسى (عليه السلام) على غيره ممن أوحى إليهم، وهذا يدل فيما يذكر ابن تيمية على أن الله يكلم عبده تكليماً زائداً على الوحي، أما عن قول الأشاعرة بأن الله كلم موسى بمعنى أنه خلق فيه إدراكاً فهم به ذلك المعنى النفسي الذي ليس بصوت، ولا حرف فإنه يخلو كما يقول ابن

---

(١٢٠) سورة النساء ـ آية١٦٤

تيمية من أن يكون موسى قد فهم ذلك المعنى كله أو أن يكون فهم بعضه، فإن كان قد فهمه كله، فإنه يكون بذلك قد علم اللّه تعالى، وأحاط بجميع أخباره وأوامره، وهو يعلم فساده بالضرورة وإن كان قد سمع بعض الكلام النفسي فإن كلام اللّه بذلك يكون قد تعدد، وتبعض مما يوجب تناقض الأشاعرة في هذا المجال.

رسائل الغزالي

إن المسائل التي تطرق إليها الغزالي في ميدان العقل والنقل كثيرة، ومن هذه ما يسمى بالرسائل، والذي وضح جوانب كثيرة من وجهة نظر عقلي بالاستناد إلى الشريعة ومن خلال الأويل والتفسير ليصل في نهاية المطاف إلى امتناع قارئه وإعطائه الإجابة الشافية وفق الأدلة المنطقية ، وهي المسائل التي تشغل أذهان العامة ويلاتبس على الآخرين تصورها وفق مدلولات عقلية ونقلية، فكانت هذه الرسائل زاداً معرفياً سواء في طريقة الأستدلال أو في طريقة الوصول إلى المعرفة عن طريق التفسير مدعماً آراؤه بالأمثلة والشواهد وكذلك في المقصد الأسمى في أسماء الله الحسنى حيث يتطرق إلى بيان ذلك بقوله:

ذلك جائز إلا ما منع منه الشرع أو أشعر بما يستحيل معناه على الله سبحانه وتعالى، فأما ما لا مانع فيه، فإنه جائز، والذي ذهب إليه الأشعري أن ذلك موقوف على التوقيف، فلا يجوز أن يطلق في حق الله تعالى ما هو موصوف بمعناه إلا إذا أذن فيه، والمختار عندنا أن نفضل، ونقول: كل ما يرجع إلى الاسم، فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن بل الصادق منه مباح دون الكذب، ولا يفهم هذا إلا بعد فهم الفرق بين الاسم والوصف.

فنقول: الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى، فزيد، مثلاً، اسمه زيد وهو في نفسه أبيض، وطويل.

ولكنه عدل عن اسمه، إذ اسمه زيد دون التطويل، والبياض، وكونه طويلاً أبيض لا يدل على أنه الطويل اسمه بل تسميتنا الولد قاسياً، وجامعاً لا يدل على أنه موصوف بمعاني هذه الأسماء بل دلالة

هذه الأسماء، وإن كانت معنوية عليه كدلالة قولنا: زيد، وعيسى، وما لا معنى له. بل إذا سميناه عبد الملك، فلسنا نعني به أنه عبد الملك، ولذلك نقول: عبد الملك اسم مفرد كعيسى، وزيد، وإذا ذكر في معرض الوصف كان مركباً، وكذلك عبد الله لذلك يجمع فيقال: عباد له، ولا يقال عباد الله.

وإذا فهمت معنى الاسم فاسم كل أحد ما سمي به نفسه أو سمّاه به وليّه من أبيه أو سيّده. والتسمية أعني وضع الاسم تصرف في المسمى ويستدعي ذلك ولاية، والولاية للإنسان على نفسه أو على عبده أو على ولده، فلذلك تكون التسميات إلى هؤلاء، ولذلك لو وضع غير هؤلاء اسماً على مسمى ربما أنكره المسمى، وغضب على المسمي، وإذا لم يكن لنا أن نسمي إنساناً أي لا نضع له اسماً فكيف نضع لله تعالى اسماً، وكذلك أسماء رسول الله (صلى الله عليه وسلم) معدوده وقد عدها وقال (**إن لي أسماء: أحمد ومحمد والمقفي والماحي والعاقب ونبي التوبه ونبي الرحمة**)[١٢١] وليس لنا أن نزيد على ذلك في معرض التسمية بل في معرض الإخبار عن وصفه، وعلى الجملة فهذه مسألة فقهية إذ هو نظر في إباحة لفظ وتحريمه.

فنقول: أما الدليل على المنع من وضع اسم الله سبحانه وتعالى، هو المنع من وضع اسم الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يسمِّ به نفسه، ولا سماه به ربه تعالى ولا أبواه، وإذا منع في حق الرسول (صلى الله عليه

---

(١٢١) المقصد الأسنى لأسماء الله الحسنى.

وسلم) بل في حق آحاد الخلق فهو في حق اللّٰه أولى، وهذا نوع قياس فقهي تبنى على مثله الأحكام الشرعية.

وأما دليل إباحة الوصف فهو أنه خبر عن أمر، والخبر ينقسم إلى صدق وكذب والشرع قد دلَّ على تحريم الكذب في الأصل، فالكذب حرام إلا بعارض ودل على إباحة الصدق، فالصدق حلال إلا بعارض، وكما أنه يجوز لنا أن نقول في زيد: إنه موجود، فكذلك في حق اللّٰه تعالى ورد به الشرع/ أو لم يرد ونقول إنه قديم، وإذا قدرنا أن الشرع لم يرد به، وكما أنّا لا نقول لزيد:

إنه طويل أشقر لأن ذلك ربما يبلغ زيداً، فيكرهه لأن فيه إيهام نقص فكذلك لا نقول في حق اللّٰه سبحانه وتعالى: ما يوهم نقصاً البته، فأما ما لا يوهم نقصاً، أو يدل على مدح، فذلك مطلق، ومباح بالدليل الذي أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرّمة.

ولذلك قد يمنع من إطلاق لفظ، فإذا قرن به قرينه جوّزناه، فلا يجوز أن يقال للّٰه سبحانه، وتعالى يا زارع يا حارث، ويجوز أن يقال: من وطئ فأمنى، فليس هو الحارث، وإنما اللّٰه تعالى وتقدس هو الحارث، ومن بث البذر فليس هو الزارع إنما اللّٰه تعالى هو الزارع ومن رمى فليس هو الرامي وإنما اللّٰه تعالى هو الرامي كما قال تعالى (**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**)[١٢٢] ولا نقول للّٰه سبحانه وتعالى: يا مذل ونقول: يا

---

(١٢٢) سورة الأنفال آية ١٧.

معز، يا مذل فإنه إذا جمع بينهما كان وصف مدح إذ يدل على أن طريـ في الأمور بيديه.

وكـذلك في الـدعاء نـدعو اللّه سـبحانه وتعـالى بأسمائـه الحسـنى كما أمرنـا بـه، وإذا جاوزنـا الأسـامي دعونـاه بصفات المدح، والجـلال، فلا نقول: يا موجود يـا محـرك يـا مسـكن بـل نقـول يـا مقيـل العثـرات يـا منـزل البركـات يـا ميسـر كـل عسـير ومـا يجـري مجـراه، كمـا أنـا إذا نادينـا إنسـانا، فإمـا أن نناديـه باسمـه أو بصـفة مـن صـفات المـدح كمـا نقـول، يـا شـريف، يـا فقيـه، ولا نقـول: يـا طويـل يـا أبـيض إلا إذا قصـدنا الاستحقار، وأما إذا استخبرنا عن صفاته أخبرنا بأنـه أبيض اللـون أسـود الشـعر، ولا يـذكـر مـا يكرهــه إذ بلغــه، وإن كــان صــدقاً لعــارض الكراهية، وإنما يكره ما يقدّر فيه نقصاً .

فكذلك إذا استخبرنا عن محرك الأشياء، ومسكنها، ومسوّدها، مبيّضها قلنا:

هـو اللّه سـبحانه وتعـالى، ولا نتوقـف في نسـبة الأفعـال، والأوصـاف إليه إلى إذن وارد فيه على الخصوص، بل الإذن قد ورد شرعاً في الصـدق إلا ما يستثنى عنه بعارض، واللّه تعـالى هـو الموجـود، والموجـد، والمظهـر، والمخفـي، والمسـعد، والمشـقي، والمبقـي، والمفـني، وكـل ذلـك يجـوز إطلاقه، إن لم يرد فيه توقيف.

فـإن قيـل: فلـمَ لا يجـوز أن يقـال لـه: العـارف، والعاقـل، والفطـن، والذكي، وما يجري مجراه.

قلنا: إنما المانع من هذا، وأمثاله ما فيه من إيهامات، وما فيه إيهام لا يجوز إلا بالإذن، كالصبور، والحليم، والرحيم، فإن فيه إيهاماً، ولكن الإذن قد ورد به، وأما هذا فلم يرد به الإذن، والإيهام فيه أن العاقل هو الذي له معرفة تعقله أي تمنعه إذ يقال: عَقَلَهُ عَقْلُهُ، والفطنة، والذكاء يشعران بسرعة الإدراك لما غاب عن المدرك، والمعرفة قد تشعر بسبق نكره، فلا يمنع عن إطلاق شيء منه إلا شيء مما ذكرناه، فإن حقق لفظ لا يوهم أصلاً بين المتفاهمين، ولم يرد الشرع بالمنع منه، فإنا نجوز إطلاقه قطعاً.

عودة النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة:

وأمر ممكن غير مستحيل ولا ينبغي أن يتعجب منه، بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد المفارقة، وتأثير النفس في البدن تأثير فعل وتسخير ولا برهان عن استحالة عودة هذا، وصيرورة هذا البدن مستعداً مرة أخرى بقبول تأثيره، وتسخيره، بقي هاهنا تعجب من ضعفاء العقول، وهو أن ذلك الاستعداد الإنساني يحصل قليلاً قليلاً بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم علقه إلى تمام الخلقة، وإذا لم يكن كذلك لا يقبل استعداد قبول التسخير، ودفع هذا التعجب أنّا قد بينّا أن ما هو ممكن بالتدريج إنما هو التوالد، وأما التوالد فلا يكون بالتدريج واجتماع الذكر والأنثى وبعد حمل وسفاد، وأن التوالد منه يكون دفعة واحدة، فإنه لم يوجد قِطّ مدرّ ولا تراب بعضه فأر وبعضه بالقوة قريب إلى حجم الفأر، وكذلك الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم

توجد عفونة تغيرت عن حالها، وصارت بالقوة قريبة إلى أن تستحيل ذباباً من غير مهلة، وتدريج، والنشأة الثانية توليديه من تلك الأجزاء التي كانت في الأصل، وإن تفرقت، وانخلعت صورها فيرد الله تعالى واهب الصور تلك الصور إلى موادها، ويحصل المزاج الخاص مرة أخرى، ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فتعود بالتسخير، والتصرف إليها مع العلاقة التي بينهما مثال ذلك راكب سفينة غرقت السفينة، وتفرقت أجزاؤها، وانتقل الراكب بالسباحة إلى جزيرة ثم ترد تلك الأجزاء بعينها إلى الهيئة الأولى وتوطد وتؤكد عاد إليها راكب السفينة، وأجراها، وتصرف فيها كما شاء ولا يجب أن يستحق هذا الحشر، وجمع الأجزاء، والمزاج المجدد نفساً أخرى، فإن حدوث المزاج يستحق حدوث نفس له أما عود المزاج إلى الحالة الأولى، فلا يستحق إلا عود النفس إلى الحالة الأولى، وأما ظن ما ظن أن الأجزاء الأرضية لا تفي بذلك فظن وهم لا اعتبار بهما فمن قاس الإنسان، وأجزاء الأرضية التي فيها أجزاء الأرض، وأي مهندس استخرج بالمساحة ذلك الحد، وأما الاختلاف الراجع إلى ذلك في الكتب الإلهية في التوراة أن أهل الجنة يمكثون في النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة، وأن أهل النار كذا أو أزيد ويصيرون شياطين، وفي الإنجيل أن الناس يحشرون، ملائكة لا يطعمون، ولا ينامون، ولا يشربون، ولا يتوالدون.

وفي القرآن أن الناس يحشرون كما خلقهم الله تعالى أول مرة كما قال تعالى (**فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة**)[١٢٣]

---

(١٢٣) سورة الإسراء ٥١.

وسؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى (**رب أرني كيف تحيي الموتى**)[١٢٤] حكاية منه "وقوله تعالى (**أنَّى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مئة عام ثم بعثه**)[١٢٥]

وقلت أصحاب الكهف، وهو قوله تعالى (**وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم**) إلى قوله (**ليعلموا أن وعد الله حق**)[١٢٦] ودلائل هذه النشأة كانت ممكنة يجب الإيمان بها، وكان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس، والأنبياء عليهم السلام يثبتون تلك بالبراهين، والأمثلة المحسوسة، والتعجب من النشأة الأولى أكثر من الأخرى إلا أن النشأة الأولى محسوسة مشاهدة معتاده فسقط التعجب، فإنا لو سمعنا أن إنساناً حرك نفسه فوق امرأة مراراً كما يحرك المخض، وخرج من أجزاءه شيء مثل زبد سيال، فيخفي ذلك الشيء في بعض أعضاء المرأة، ويبقى مدة على هذه الحالة ثم يصير علقة ثم العلقة تصير مضغة ثم المضغة تصير عظاماً ثم تكسى العظام لحماً ثم يحصل فيه الحركة ثم يخرج منه موضع لم يعهد خروج شيء منه على حاله لا يهلك أمه ولا يشق عليها في ولادته ثم يفتح عينيه ويحصل في ثدي الأم شيء مثل شراب مائع لم يكن قبل ذلك فيها، ويتغذى به الطفل إلى أن يصير هذا الطفل بالتدريج صاحب صناعات، واستنباطات، بل ربما هذا الشيء الذي أصله نطفة، وهو عند الولادة أضعف خلق الله يصير عن قريب ملكاً جباراً قهاراً يملك أكثر العالم ويتصرف فيه، فإن التعجب من ذلك

---

(١٢٤) سورة البقرة ٢٦.

(١٢٥) سورة البقرة ـ آية ٢٥٩

(١٢٦) سورة الكهف ١٩ ـ ٢٠.

أكثر، وأوفر من التعجب من النشأة الأخرى، والأصل أن كل شيء لم يشاهده الإنسان، ولم يعرف سببه له منه التعجب والتعجب هيئة تحصل للإنسان عند مشاهدة شيء لم يشاهده قبل ذلك أو سماع شيء لم يعرف سببه ولم يسمعه قبل ذلك.

أما تعلق النفس بالبدن كالحجاب لها عن حقائق الأمور، وبالموت ينكشف الغطاء كما قال الله تعالى (**فكشفنا عنك غطاءك**)[١٢٧] ومما يكشف له تأثير أعماله مما يقربه إلى الله تعالى ويبعده مقادير تلك الآثار وأن بعضها أرشد تأثيراً من البعض، ولا يمتنع في قدرة الله تعالى أن يجري سبباً يعرف الخلق في لحظة واحدة مقادير الأعمال بالإضافة إلى تأثيرها في التقريب، والإبعاد، فحد الميزان ما يتميز به الزيادة من النقصان، ومثاله في العالم المحسوس مختلف، فمنه الميزان المعروف، ومنه القبان للأثقال، والإسطرلاب لحركات الفلك والأوقات، والمسطرة للمقادير، والخطوط، والعروض لمقادير حركات الأصوات، فالميزان الحقيقي وإذا مثله الله عز وجل للحواس مثله بما شاء من هذه الأمثلة، أو غيرها فحقيقة الميزان وحده موجودة في جميع ذلك، وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته تكون مقدرة للحس عند التشكيل، وللخيال عند التمثيل، والله أعلم مما يقدره من صنوف التشكيلات، والتصديق بجميع ذلك واجب[١٢٨].

---

(١٢٧) سورة ق آية ٢٢.

(١٢٨) القسطاس المستقيم ـ الغزالي ـ ص٧٥

ففي الحساب جمع متفرقات المقادير، وتصريف مبلغها، وما من إنسان إلا وله أعمال متفرقة نافعة، وضارة، ومقربة، ومبعدة لا تعرف، فذلكتها، وقد لا تحصر آحاد متفرقاتها، فإذا حصرت المتفرقات، وجمع مبلغها كان حساباً، فإن كان في قدرة اللّه تعالى أن يكشف لحظة واحدة للعالمين متفرقات أعمالهم ومبلغ آثارهم، فهو أسرع الحاسبين، ومعلوم أن قدرته ذلك، فإذن هو أسرع الحاسبين قطعاً، وسئل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم اللّه وجهه: كيف يحاسب اللّه الخلق في لحظة من غير تشويش ولا غلط فقال رضي اللّه عنه:

كما يرزقهم مع سائر الحيوانات بلا تشويش ولا غلط.

وفي الصراط، وما قيل فيه أنه مثل الشعرة في الدقة فهو ظلم في وصفه بل أدق من الشعر بل لا مناسبة بين دقته، ودقة الشعر، وحدته وحدة السيف كما لا مناسبة في الدقة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل، والشمس الذي ليس من الظل، ولا من الشمس وبين دقة الشعر، ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي الذي لا عرض له أصلاً لأنه على مثال الصراط المستقيم، والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الأخلاق المتضادة لذلك بين اللّه بهذا الدعاء في سورة الفاتحة حيث قال (**إهدنا الصراط المستقيم**)[١٢٩] وفي حق المصطفى صلوات اللّه عليه (**وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم**)[١٣٠] وقال صلى اللّه عليه وسلم (**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**) وقال تعالى شأنه (**وإنك لعلى خلق عظيم**)[١٣١]

---

(١٢٩) سورة الفاتحة آية ٦.

(١٣٠) سورة الشورى آية ٥٢.

(١٣١) سورة القلم آية ٤

مثال ذلك السخاوة بين التبذير، والبخل، والشجاعة بين التهور، والجبن، والاقتصاد بين الإسراف، والإقتتار، والتواضع بين التكبر، والدناءة، والعفة بين الشهوة، والخمود، فهذه الأخلاق لها طرف إفراط، وطرف تقصير، وهما مذمومان، والوسط ليس من الإفراط، ولا من التقصير، فهو على غاية البعد من كل طرف، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم " خير الأمور أوساطها " مثال ذلك الوسط الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس لا من الظل، ولا من الشمس، والتحقيق في ذلك أن كمال الآدمي في المشابهة بالملائكة، وهم منفكون عن هذه الأوصاف المضادة وليس في إمكان الإنسان الانفكاك عنها بالكلية، فكلفه الله تعالى بما يشبه الإنفكاك، وإن لم يكن حقيقة الإنفكاك، وهو الوسط فإن الفاتر لا حار، ولا بارد والعودي لا أبيض، ولا أسود، فالبخل والتبذير من صفات الإنسان .

والمقتصد السخي كأنه لا بخيل، ولا مبذر، فالصراط المستقيم، وهو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل فيه إلى أحد الجانبين، وهو أدق من الشعر، فالذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط، ولو فرضنا حلقة حديد محماة بالنار وقعت نملة فيها وهي تهرب بطبعها من الحرارة، فلا تموت إلا على المركز لأنه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق، وتلك النقطة لا عرض لها، فإذا الصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين، ولا عرض له فهو أدق من الشعر، ولذلك خرج عن القدرة البشرية الوقوف عليه، فلا جرم بورود أمثالنا النار بقدر ميله عنه كما قال تعالى:

(وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً)[١٣٢] وقال تعالى (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل)[١٣٣] فإن العدل بين المرأتين في المحبة، والوقوف على درجة وسطى لا ميل فيه إلى إحداهما كيف يدخل تحت الإمكان، فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم الذي يحكي الله تعالى حقيقة عن النبي صلى الله عليه وسلم (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه)[١٣٤] مر على صراط الآخرة مستوياً من غير ميل لأنه في هذا العالم عود نفسه التحفظ عن الميل، فصار ذلك وصفاً طبيعياً له، فإن العادة طبيعة خامسة، هذا حق قطعاً كما ورد به الشرح، وجاء في الحديث (يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف)

أما في الجنان: اللذات المحسوسة الموجودة في الجنان من أكل، وشرب، ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها وهي حسي، وخيالي، وعقلي.

فالحسي، فبعد رد الروح إلى البدن كما ذكرناه، وأما الكلام في أن بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها مثل اللبن، والإستبرق، والطلح المنضود، والسدر المخضود، فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم، ويشتهونه غاية الشهوة، وفي كل صنف، وكل أقليم مطاعم، ومشارب، وملابس تخص بقوم دون قوم، ولكل واحد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى:

---

(١٣٢) سورة مريم آية ٧١.

(١٣٣) سورة النساء آية ١٢٩.

(١٣٤) سورة الأنعام آية ١٥٣.

(**ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما توعدون**)[١٣٥] وربما يعظم الله تعالى الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة في دار الدنيا كالنظر إلى ذات الله تعالى، فإن الشهوة، والرغبة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا وأما الخيالي، فلا يخفى إمكانه، ولذته كما في النوم إلا أنه مستحقر لإنقطاعه عن قريب، فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيالي والحسي، لأن التذاذ الإنسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال، والحس لا من حيث وجودها من خارج، فلو وجد من خارج ولم يوجد في حسه بالانطباع، فلا لذة، ولو بقي المنطبع في الحس، وعدم الخارج لدامت اللذة، وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم إلا أن صورها المخترعة متخيلة، وليست بمحسوسة، ولا منطبعة في القوة، والباصرة، فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال، وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته لأنه ليس يصير مبصراً كما في النوم، فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة على تصويرها في القوة المتخيلة لعظمت لذته، ونزلت منزلة الصورة الموجودة من خارج، ولا تفارق الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة الباصرة، وكل ما يشتهيه يحضر عنده في الحال، فتكون شهوته بسبب تخيله، وتخيله بسبب إبصاره أي سبب انطباعه في القوة الباصرة، فلا يحضر بباله شيء يميل إليه إلا ويوجد في الحال أي يوجد بحيث يراه، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: (**إن في الجنة سوقاً تباع فيه الصور**)

---

(١٣٥) سورة فصلت آية ٣١.

والصور عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة، وانطباع القوة الباصرة بها انطباعاً ثابتاً إلى دوام المشيئة لا انطباعاً هو معرض للزوال من غير اختيار كما في النور في هذا العالم، وهذه القدرة أوسع، وأكمل من القدرة على الإيجاد خارج الحس لأن الموجود من خارج الحس لا يوجد في مكانين، وإذا صار مشغولاً باجتماع واحد، ومشاهدته، وممارسته صار مشغوفاً به محجوباً عن غيره، وأما هذا، فيتسع اتساعاً لا ضيق فيه، ولا منع، حتى إذا اشتهى مشاهدة الشيء مثلاً ألف شخص في ألف مكان في حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم في أماكنهم المختلفة، وأما الأبصار الحاصل عن شخص الشيء الموجود من خارج الحس لا يكون إلا في مكان واحد وحمل أمر الآخرة على ما هو أوسع، وأتم للشهوات، وأوفق بها أولى، ولا نقص في قدرة الإيجاد.

أما الوجه الثالث (فهو الوجود العقلي)، فإن تكون هذه المحسوسات أمثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات، فتكون الحسيات أمثلة لها، وكل واحد يكون مثالاً للذة أخرى مما رتبته في العقليات توازي رتبة المثال في الحسيات، فإنه لو رأى في المنام الخضرة، والماء الجاري، والوجه الحسن والأنهار المطردة باللبن، والعسل، والخمرة، والأشجار المزينة بالجواهر، واليواقيت، واللآلئ، والقصور المبنية من الذهب، والفضة، والسرر المرصعة بالجواهر، والغلمان الماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يفسر ذلك بالسرور، ولا يحمله على نوع واحد بل

يحمل كل واحد على نوع آخر من أنواع السرور، وقرة العين يرجع بعضه إلى سرور العلم، وكشف المعلومات، وبعضه إلى سرور المملكة، ونفاذ الأمر، وبعضه إلى قهر العداء، وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء، وإن شمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي أن تفهم كذلك، وإن كان مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فجميع هذه الأقسام ممكنة، فيجوز أن يجمع بين الكل لواحد، ويجوز أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده، فالمشغوف بالتقليد، والجمود على الصور الذي لم تنفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الصور، واللذات، والعارفون المستصغرون لعالم الصور، واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم وشهوتهم، إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه، وإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العقليات، واللذات، والقدرة واسعة، والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة، والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذي احتملته أفهامهم فيجب التصديق به بما فهموه، والإقرار بما وراء منتهى الفهم في أمور تليق بالكرم الإلهي، ولا تدرك بالفهم البشري وإنما يدرك ذلك في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

أما التقرب لمشاهدة الأنبياء، والأئمة عليهم الصلاة، والسلام، فإن المقصود منه الزيارة، والاستمداد من سؤال المغفرة، وقضاء الحوائج من أزواج الأنبياء، والأئمة عليهم الصلاة، والسلام، والعبارة عن هذا

الإمداد الشفاعة، وهذا يحصل من جهتين: الاستمداد من هذا الجانب، والإمداد من الجانب الآخر، ولزيادة المشاهد أثر عظيم في هذين الركنين أما الاستمداد، فهو بانصراف همة صاحب الحاجة باستيلاء ذكر الشفيع، والمزور على الخاطر حتى تصير كلية همته مستغرقة في ذلك، ويقبل بكليته على ذكره، وخطوره بباله، وهذه الحالة سبب منه لروح ذلك الشفيع، أو المزور حتى تمده تلك الروح الطيبة بما يستمد منها، ومن أقبل في الدنيا بهمته، وكليته على إنسان في دار الدنيا، فإن ذلك الإنسان يحس بإقبال ذلك المقبل عليه، ويخبره بذلك، فمن لم يكن في هذا العالم، فهو أولى بالتنبيه، وهو مهيأ لذلك التنبيه، فإن إطلاع من هو خارج عن أحوال العالم إلى بعض لأحوال العالم ممكن كما يطلع في المنام على أحوال من هو في الآخرة أهو مثاب أو معاقب، فإن النوم صنو الموت، فبسبب النوم صرنا مستعدين لمعرفة أحوال لم نكن مستعدين في حالة اليقظة لها، فكذلك من وصل إلى الدار الآخرة، ومات موتاً حقيقياً كان بالإطلاع على هذا العالم أولى، وأحرى، فأما كلية الأحوال لهذا العالم في جميع الأوقات لم تكن مندرجة في سلك معرفتهم كما لم تكن أحوال الماضين حاضرة في معرفتنا في منامنا عند الرؤيا، ولآحاد المعارف معينات، ومخصصات منها همة صاحب الحاجة، وهي استيلاء صاحب تلك الروح العزيزة على صاحب الحاجة، وكما تؤثر مشاهدة صورة الحي في حضور ذكره، وخطور نفسه بالبال، فكذلك تؤثر مشاهدة ذلك الميت، ومشاهدة تربته التي هي حجاب قالبه، فإن أثر الميت في النفس عند غيبة قالبه، ومشهده ليس كأثره في حال حضوره، ومشاهدة قالبه، ومشهده، ومن ظن أنه

قادر على أن يحضر في نفس الوقت ذلك الميت عنده غيبة مشهده كما يحضر عند مشاهدة مشهده، فذلك ظن خطأ، فإن للمشاهدة أثراً بيّناً ليس للغيبة مثله، ومن استعان في الغيبة بذلك الميت لم تكن هذه الاستعانة أيضاً جزافاً ولا تخلو من أثر كما قال النبي عليه الصلاة والسلام (**من صلى عليّ مرة صليت عليه عشراً**) (**ومن أجاب المؤذن حلت له شفاعتي**) (**ومن زار قبري حلت عليه شفاعتي**) فالتقرب بقالبه الذي هو أخص الخواص به وسيلة تامة متقاضية للشفاعة، والتقرب بولده الذي هو بضعة منه ولو بعد توالد، وتناسل، والتقرب بمشهده، ومسجده، وبلدته، وعصاه، وسوطه، وبعلة، وعضادته، والتقرب بعادته، وسيرته، والتقرب، بكل ماله منها مناسبة إليه تقرب موجب للقرب إليه مقتض لشفاعته، فإنه لا فرق عند الأنبياء في كونهم في دار الدنيا، وفي كونهم في دار الآخرة لا في طريق المعرفة، فإن آلة المعرفة في الدنيا الحواس الظاهرة، وفي العقبى آلة يعرف بها الغيب إما في كسوة مثال، وإما على سبيل التصريح، وأما الأحوال الأخر في التقرب، والقرب، والشفاعة، فلا تتغير، والركن الأعظم في هذا الباب الإمداد والاهتمام من جهة المدد، وإن لم يشعر صاحب الوسيلة بذلك المدد، فإنه لو وضع شعر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عضادته، أو سوطه على قبر عاص، ومذنب نجا ذلك المذنب ببركات تلك الذخيرة من العذاب، وإن كان في دار إنسان أو بلدة لا يصيب تلك الدار، وأهلها، وتلك البلدة، وسكانها ببركاتها بلاء وإن لم يشعر بها صاحب الدار، وساكن البلدة، فإن اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم وهو في العقبى مصروف إلى ما هو به منسوب، دفع المكاره، والأمراض، والعقوبات

مفوضة من جهة اللّه تعالى إلى الملائكة، وكل ملك حريص على إسعاف ما حرص النبي صلوات اللّه عليه بهمته إليه من غيره كما كان في حال حياته، فإن تقرب الملائكة بروحه المقدسة بعد موته أزيد من تقربهم به في حال حياته.

فالملائكة عليهم السلام يعظمون النبي، فإذا رأوا ذخائره في دار، أو بلدة، أو قبر عظموا صاحبه، وخففوا عليه العذاب، ولذلك السبب ينفع الموتى أن توضع على قبورهم المصاحف، ويتلى القرآن على رؤوس قبورهم ويكتب القرآن على قراطيس وتوضع القراطيس في أيدي الموتى فهذه أنواع المناسبات على حسب حال من يريد أن يسوي كل مسموع، ومشروع على قضية معقولة، والأصل في ذلك أن وراء ما يتصوره العقلاء أمور ورد الشرع بها ولا يعلم حقائقها إلا اللّه تعالى، والأنبياء الذين هم وسائط بين اللّه تعالى، وبين عباده، وإن اجتمع الحذاق وتفكروا في الشكل الموضوع على مناسبة الإعداد لسهولة الولادة حالة الطلق ما عرفوا تلك الخاصية، فكيف يطمع الإنسان أن يعرف حقائق ما ورد به الشرع من الأوامر، والنواهي، والأخبار، والوعد والوعيد، وغير ذلك، والعقل الضعيف، وتصرفه مختصر بالإضافة إلى تلك العجائب، والخواص.

مسائل العقل

(تهافت الفلاسفة ـ عشرون مسألة)

إن المسائل التي أدلى بها حجة الإسلام الإمام الغزالي تعد مسائل عقلية لكي يرد بها على الفلاسفة والمتكلمين حجة بحجة وفق منظومة فكرية ودلائل يرتكز عليها العقل المحض الذي أنتج الفلسفة، وهذه المسائل متداخلة ومتشابكة يصعب الفصل بينها ولكن تم إفرادها من أجل البراهين التي تأتي في مجملها للتعبير عن حالة الوعي الذي يمتلكها هذا الفيلسوف الإسلامي، ويقدم سلسلة منطقية وفق آلية التفكير لتوسيع ساحة المعرفة وإضافة جديدة للولوج في المسائل الفكرية التي تشغل العقل منذ أن خلق الإنسان، منها ما هو مباشر ومنها الآخر وفق استدلالات وركائز استخدمها من أجل الوصول إلى المعرفة وإيجاد تصورات لا يمكن أن يراها أو يلمسها بحواسه، فوضع المقدمات وتوصل إلى نتائج قد تكون متقاربة إلى حد ما بين المفكرين وقد تكون متباعدة قليلا أو كثيراً وفي جانب آخر قد تصل إلى التناقض، والمسائل ستبقى مفتوحة للنقاش والاستدلال والمعرفة .

وعلى مر التاريخ أصبح هذا النتاج الفكري زاداً معرفياً وثقافياً يحتاجه الأفراد، والمتبحرون في العلم يجدون فيه المقدمات للبحث والتمحيص، وكذلك المجتمعات لبناء ركائز الحضارة ودعائم بنيتها النهضوية ولا أحد يجزم أنه يمتلك المعرفة كلها وإلا توقفت حركة الفكر منذ أمد بعيد، وربما خيل للبعض أن حركة الفكر تقف عند حد معين فهذا ضرب من المستحيل هو في ذات الوقت قصور عقلي ومسألة تحتاج إلى معالجة فهي من المسائل العقلية يمكن دراستها وفق أنماط التفكير السلوكي لآلية التفكير .

هـذه المسـائل عملنـا علـى اختصـارها مـن الشـرح وبمـا يخـدم البحـث ليطلع القـارئ علـى منمنمـات التفكير عنـد أحـد الفلاسـفة المسـلمين هـو الإمام الغزالي .

المسألة الأولى:

في إبطال قولهم بقدم العالم

تبقـى الاجتهـادات الـتي تكلـم عنهـا الفلاسـفة، والمفكـرون، والمسلمون بين مد، وجزر، ولكنهم وضعوا بعض الجوانب التي يـراد مـن ورائها وضع صيغة، واجتهادات تستند إلى العقل والمنطق ومـن المحسـوس إلى المجرد وفق ما امتلكه هذا الإنسان مـن عقل يتـدبر بـه لنفسـه، ومـن حوله، ويذهب خارج هذه الدائرة إلى ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) فهذه المسـألة الـتي أثارهـا الإمـام الغزالـي في حـين توقـف عنـدها جـالينوس (في **كتابه ما يعتقده جالينوس رأياً)**[١٣٦] إلى التوقف عند هذه المسألة، وأنه لا يـدري: العـالم قـديم أو محـدث وإذا كـان ذلـك لـيس مقصـوداً وإنمـا استقصاء هذه المسألة على العقول ويراد من ذلك إيجاد أدله.

١) قولهم يستحيل صدور حادث مـن قـديم مطلقـاً، لأننـا إذا فرضـنا القديم، ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يصدر لأنه لم يكـن للوجـود مرجح، بل يكون وجود العـالم ممكنـاً إمكانـاً صـرفاً، فـإذا حـدث بعـد ذلك لم يخل، إما أن يتجدد وهذا مـرجح ولمَ يحـدث الآن ولم يحـدث مـن

---

(١٣٦) تهافت الفلاسفة ـ سليمان دنيا ـ ص٨٨

قبل، ويستطرد الغزالي حول هذه المسألة ليقول أليس الإشكال قائماً في حدوثه وأنه من أين حدث؟! ولمَ حدث الآن، ولم يحدث قبله؟ أحدث الآن لا من جهة اللّٰه؟ فإن جاز حدوث حادث غير محدث، فليكن العالم حادثاً لا صانع له، وإلا فأي فرق بين حادث، وحادث؟! وإن حدث بإحداث اللّٰه فلمَ حدث الآن ولم يحدث قبل؟ ألعدم آلة، أو قدرة، أو غرض، أو طبيعة.

فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث؟! عاد الإشكال بعينه. أو لعدم الإرادة؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى، ويتسلسل إلى غير نهاية. ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه، ثبت قدمه لا محالة.

فالاعتراض عليه من وجهين.

الوجه الأول:

أن يقال: بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، فأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له، فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة ويضيف الغزالي: وليس استحالة هذا الجنس في الموجَب والموجِب الضروري الذاتي، بل في العرفي والوصفي، فإن الرجل إذا تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل الكينونة في الحال، لم يتصور أن تحصل بعده، لأنه جعل اللفظ علة للحكم، الوضع والاصطلاح، فلم يعقل تأخر المعلول إلا أن يعلن الطلاق بمجيء الغد، أو بدخول الدار، فلا

يقع بالحال، ولكن يقع عند مجيء الغد، وعند دخول الدار، فإنه جعل علة بالإضافة إلى شيء منتظر.

الوجه الثاني:

في الاعتراض. هو أنا نقول أنتم في مذهبكم في ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه، واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل، أو في اللزوم بالطبع، أو بالضرورة لا تختلف.

فلو كان العالم الكلي أصغر أو أكبر من الوجه الذي وجد فيه فلا يتم النظام الحالي وكذلك ينطبق على الأفلاك، وعدد الكواكب، فالكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يراد منه، فليس تماثله بل هي مختلفة إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك الحكمة في مقاديرها، وتفاصيلها، وإنما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معول النهار، فالأكثر لا يدرك السر فيها، ولكن يعرف اختلافها.

(فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية، مستند الحوادث كلها، ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا، ونفوسها قديمة، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضاً قديمة، ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة، تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبداً)[١٣٧]

---

(١٣٧) تهافت الفلاسفة ص١٠٨.

المسألة الثانية:

في إبطال قولهم في أبدية العالم، والزمان، والمكان[138]

وتعتبر هذه المسألة جزءاً من المسألة الأولى، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك، فالعالم معلول، وعلته أزلية أبدية فكان المعلول مع العلة، ويقولون: إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث، وهو بعينه جار في الانقطاع، وهذا مسلكهم الأول.

والمسلك الثاني: أن العالم إذا عدم، فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له "بعدٌ" ففيه إثبات الزمان.

والمسلك الثالث: إن من ضرورات الفعل أن يكون حادثاً، وأن يكون له أول، فالماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً، وإن لم يكن متساوقاً، وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل بل نجوز إبقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالعقول.

المسلك الرابع[139]: إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده، إذ من الممكن لا ينقلب مستحيلاً وهو وصف إضافي، فيفتقر كل حادث

---

(١٣٨) تهافت الفلاسفة ص١٢٤

(١٣٩) تهافت الفلاسفة ـ د. سليمان دنيا ـ ص١٢٥

بـزعمهم إلى مـادة سـابقة، وكـل منعـدم فيفتقـر إلى مـادة ينعـدم عنهـا فالمواد، والأصول لا تتقدم؟ وإنما تنعدم الصور، والاعراض الحالة فيها.

(ومـا تمسـك بـه جـالينوس إذ قـال: لـو كانـت الشـمس مـثلاً تقبـل الانعدام لظهر فيها الذبول في مدة مديدة، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين)[140]

وإن مقدار الذبول غير محسوس والحس لا يقدر على إدراك ذلك. ولا يعرف إلا بالتقريب.

(وقيل أن العالم لا تنعدم جواهره لأنه لا يعقل سبب معدم لها وما لم يكـن منعدماً ثم انعدم، ولا بد أن يكـون بسبب، إما أن يكـون إرادة القـديم سبحانه وتعالى وهـو محـال لأنـه إذا لم يكـن مريـداً لعدمـه، ثـم صار مريداً فقد تغير، أو يؤدي إلى أن يكـون القديم، وإرادتـه علـى نعـت واحد في جميع الأحوال والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم، وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة، يـدل على استحالة العدم)[141]

وهناك إشكال، هو أن المراد فعل المريد لا محالـه، وكـل مـن لم يكـن فاعلاً ثم صار فاعلاً إن لم يتغير هـو في نفسه، فلا بد أن يصير فعلة موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً، فإنه لو بقي كما كان لم يكن له فعل، والآن أيضاً لا فعل لـه، فإذا لم يفعل شيئاً، والعدم ليس بشيء

---

(١٤٠) تهافت الفلاسفة ـ د.سليمان دنيا ص١٢٦.

(١٤١) تهافت الفلاسفة ـ د.سليمان دنيا ص١٢٨

فكيف يكون فعلاً! فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن، فما ذلك الفعل أهو وجود العالم؟ وهو محال، إذا انقطع الوجود! أو فعلة عدم العالم؟ وعدم العالم ليس بشيء، حتى يكون فعلاً، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً، حتى يقال: هو الذي فعلة الفاعل(١٤٢) .

ويضيف الدكتور سليمان دنيا: كان للفرق الإسلامية آراء حيال تلك المسألة.

فالمعتزلة قالوا: فعلة الصادر منه موجود، وهو الفناء، يخلقه لا في محل، فينعدم العالم كله دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر، فيتسلسل إلى غير نهاية، وهو فاسد في وجهين:

أحدهما: أن الفناء ليس موجوداً معقولاً، حتى يقدر خلقه، ثم إن كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم؟

ثم بم يعدم العالم؟ فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال، لأن بحالّ يلاقي المحلول فيه، فيجتمعان ولو في لحظة واحدة، فإذا جاز اجتماعهما، لم يكونا ضدين، فلم يفنه، وإن خلقه لا في العالم، ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم.

ويضيف أيضاً: ثم في هذه المذاهب شناعة أخرى، وهي أن الله تعالى لا يقدر إعدام بعض جواهر العالم دون بعض، بل لا يقدر على إحداث

---

(١٤٢) تهافت الفلاسفة ـ د.سليمان دنيا ص١٢٨

فناء، بعدم جواهر العالم كلها لأنها إذا لم تكن محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة[١٤٣] .

الفرقة الثانية: الكرامية: حيث قالوا: إن فعلة الإعدام، والإعدام عبارة عن موجود، يحدثه في ذاته تعالى الله عن قوله، فيصير العالم به معدوماً، وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته، فيصير الموجود، به موجوداً، وهذا أيضاً فاسد، إذ فيه كون القديم محل الحوادث.

ثم خروج عن المعقول إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود، منسوب إلى إرادة، وقدرة، فإثبات شيء آخر سوى الإرادة، والقدرة، ووجود المقدور، وهو العالم، لا يعقل، وكذا الإعدام[١٤٤] .

الفرقة الثالثة: الأشعرية إذ قالوا: أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ولا يتصور بقاؤها لأنه لو تصور بقاءها، تصور فناءها، فالجواهر ليست باقية بأنفسها، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء، انعدمت لعدم البقاء، وهو أيضاً فاسد[١٤٥] .

الفرقة الرابعة: (طائفة أخرى من الأشعرية) قالوا: إن الإعراض تفنى بأنفسها أما الجواهر، فإنها تفنى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة، ولا سكوناً، ولا اجتماعاً، ولا افتراقاً، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن، ولا متحرك فينعدم.

---

(١٤٣) المصدر السابق ـ ص١٢٩.

(١٤٤) المصدر السابق ـ ص١٢٩.

(١٤٥) المصدر السابق ـ ص١٣٠.

وبهذا نرى الأشعرية مالوا إلى أن العدم ليس بفعل، إنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً.

ويرى الفلاسفة: إذا بطلت هذه الطرق، لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم، وهذا لو قيل بأن العالم حادث، فإنهم مع تسليمهم بحدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق أقرب مما ذكرناه[١٤٦].

"وعندهم كلٌ قائم بنفسه لا في محل، لا يتصور انعدامه بعد وجوده، سواء كان قديماً أو حادثاً، فإذا قيل لهم: مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء، قالوا لم ينعدم، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء، فالمادة وهي الهيولي باقية في الهواء، وهي المادة التي كانت محلاً لصورة الماء، وإنما خلقت الهيولي صورة المائية، وليست صورة الهوائية، وإذا أصاب الهواء برد، تكثف، وانقلب ماء لا أن مادة تجددت، بل المادة مشتركة بين العناصر، وإنما تتبدل عليها صورها[١٤٧].

(١٤٦) المصدر السابق ـ ص١٣٠.

(١٤٧) المصدر السابق ـ ص١٣١.

المسألة الثالثة:

إن الله تعالى فاعل العالم، وصانعه، وإن العالم صنعه، وفعلة، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة.

"فقد اتفقت الفلاسفة - سوى الدهرية - على أن للعالم صانعاً، وأن الله تعالى هو صانع العالم، وفاعلة، وأن العالم فعلة، وصنعه، وهذا تلبيس على أصلهم، بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله، من ثلاثة أوجه:

وجه الفاعل، ووجه في الفعل، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل.

فالأول: هو أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده، والله تعالى - عندهم - ليس مريداً، بل لا صفة له أصلاً، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً.

والثاني: أن العالم قديم، والفعل هو الحادث.

الثالث: أن الله تعالى عندهم من كل وجه، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فكيف يصدر عنه[١٤٨]

---

(١٤٨) تهافت الفلاسفة .ص.١٣٤

المسألة الرابعة :

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم.

"الناس فرقتان: فرقة أهل الحق، وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد نفسه، فافتقر إلى صانع، معقل مذهبهم في القول بالصانع، فرقة أخرى هم الدهرية وقد رأوا أن العالم قديم، كما هو عليه، ولم يثبتوا له صانعاً ومعتقدهم مفهوم، وإن كان الدليل يدل على بطلانه.

أما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك، وهذا المذهب بوصفه متناقضاً، لا يحتاج إلى بطلان[١٤٩].

وإذا قيل إن للعالم صانعاً، لم نرد به فاعلاً مختاراً، يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط، والنساج، والبناء، بل نعني به علة العالم، ونسميه المبدأ الأول، على معنى أنه لا علة لوجوده، وهو علة لوجود غيره، فإن سميناه صانعاً فبهذا التأويل.

وثبوت موجود لا علة لوجوده، يدل عليه البرهان القطعي على قرب، فإنا نقول: العالم، موجوداته إما أن يكون لها علة، أو لا علة لها، فإن كان لها علة فتلك العلة لا علة لها؟ وكذا القول في علة العلة، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن تنتهي إلى طرف، فالأخير علة أولى، لا علة لوجودها، فنسميها المبدأ الأول. وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول، فإنه لم نعن به إلا موجوداً لا علة

---

(١٤٩) تهافت الفلاسفة ـ ص١٥٥.

له، وهو ثابت بالضرورة "إن لفظ الممكن، والواجب لفظ مهم، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته، فإن كان المراد هذا فلنرجع إلى هذه اللفظة، فنقول: كل واحد ممكن: على معنى أن له علة زائدة على ذاته، والكل ليس بممكن، على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه، وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه، فهو ليس بمفهوم[١٥٠].

المسألة الخامسة :

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل، على أن الله واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له.

واستدلالهم على ذلك بمسلكين:

المسلك الأول:

قولهم: إنهما لو كانا اثنين، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما، وما قيل عليه: إنه واجب الوجود فلا يخلو: إما أن يكون وجوب وجوده لذاته، فلا يتصور أن يكون لغيره، أو وجوب الوجود له لعلة، فتكون ذات واجب الوجود معلولاً، وقد اقتضت علة له وجوب الوجود، ونحن لا نريد بواجب الوجود، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة، بجهة من الجهات، وزعموا: أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس نريد إنساناً لذاته، إذ لو كان إنساناً لذاته، لما كان عمرو

(١٥٠) المصدر السابق ـ ص١٥٧ـ١٥٨

إنساناً، بل لعلة جعلته إنساناً، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها، وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية، فكذلك ثبوت وجوب الوجود، إن كان لذاته، فلا يكون إلا له، وإن كان لعلة، فهو إذن معلول، وليس بواجب الوجود، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً(١٥١).

المسلك الثاني:

أن قالوا: لو فرضنا واجبي الوجود، لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين، فإن كانا متماثلين من كل وجه، فلا يعقل التعدد والاثنينية، إذ السوادان هما اثنان، إذا كان في محلين، أو في محل واحد، ولكن في وقتين، أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد، هما إثنان لاختلاف ذاتيهما، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين، في محل واحد سوادان، لجاز أن يقال في حق كل شخص: إنه شخصان، ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة وإذا استحال التماثل من كل وجه، ولا بد من الاختلاف، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات(١٥٢).

---

(١٥١) تهافت الفلاسفة ـ ص١٦٠

(١٥٢) تهافت الفلاسفة ص ١٦٢.١٦١.

المسألة السادسة :

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم، والقدرة، والإرادة، للمبدأ الأول، كما اتفقت عليه المعتزله، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً، ويجوز إطلاقاً لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ولا يجوز إثبات صفة زائدة على ذاته[(١٥٣)].

فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشياء سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود، وهو محال، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات.

فيقال لهم: وبمَ عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه، فإن قول القائل: الكثرة محالة في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع، وليست استحالة معلومه بالضرورة فلا بد من البرهان[(١٥٤)].

---

(١٥٣) تهافت الفلاسفة ص١٧٢.

(١٥٤) تهافت الفلاسفة ص١٧٢.

المسألة السابعة :

في إبطال قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام، في حق العقل، بالجنس، والفصل.

وقد اتفقوا على هذا، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي، ولم ينفصل عنه بمعنى فعلي، فلم يكن له حد، إذ الحد ينتظم مع الجنس، والفصل، وما لا تركيب فيه، فلا حد له، وهذا نوع من التركيب[١٥٥].

"وزعموا أن قول القائل: إنه لا يساوي المعلول الأول في كونه موجوداً، وجوهراً وعلة لغيره"[١٥٦]

"وزعموا أيضا أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية، إما لازماً لا يفارق كالسماء، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة، فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في الجنس[١٥٧].

"إن هذا النوع من التركيب من أين عرفتم الاستحالة، ولا دليل عليه، إلا قولكم المحكى عنكم في نفس الصفات، وهو أن المركب من الجنس، والفصل مجتمع من أجزاء، فإن كان يصح لواحد: من الأجزاء، أو الجملة، في حال وجود دون الآخر، فهو واجب الوجود دون عداه، وإن كان لا يصح للأجزاء، وجود، دون المجتمع، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء، فالكل معلول محتاج[١٥٨].

---

(١٥٥) تهافت الفلاسفة ص١٨٤.

(١٥٦) تهافت الفلاسفة ص١٨٤.

(١٥٧) تهافت الفلاسفة ص١٨٤.

(١٥٨) المصدر السابق ـ ص ١٨٦

المسألة الثامنة :

في إبطال قولهم: إن وجود الأول بسيط "أي هو وجود محض، ولا ماهية، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره[١٥٩].

والكلام عليه من وجهين:

الأول المطالبة بالدليل: فيقال: بمَ عرفتم ذلك؟! أبضرورة العقل أو نظره؟ وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر.

فلو كانت له ماهية، لكان الوجود مضافاً إليها، وتابعاً لها، ولازماً لها، والتابع معلول، فيكون الوجود الواجب معلولاً، وهو متناقض.

وهذا رجوع إلى منبع التلبيس، في إطلاق لفظ الوجود الواجب، فإنا نقول: له حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة ـ أي ليست معدومة ـ منفية ـ ووجودها مضاف إليها وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً، فلا مشاحة في الأسامي، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود، بل لم يزل هذا الوجود قديماً، من غير علة فاعلية. فإن عنوا بالتابع والمعلول، أن له علة فاعلية، فليس كذلك، وإن عنوا غيره فهو مسلّم ولا استحالة فيه، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل، وقطعه بحقيقة موجودة، وماهية ثابتة، ممكن، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية[١٦٠].

الثاني: هو أن نقول: وجود بلا ماهية، ولا حقيقة، غير معقول، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً، إلا بالإضافة إلى موجود بقدر عدمه، فلا نعقل وجوداً مرسلاً إلا بإضافة حقيقة معينة، ولا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة .

---

(١٥٩) المصدر السابق ـ ص١٩٠.

(١٦٠) المصدر السابق ـ ص١٩٠.

فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى، ولا حقيقة له؟! فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا انتفت حقيقة الموجود، لم يعقل الموجود، فكأنهم قالوا: **وجود لا موجود، وهو متناقض**(١٦١).

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً، لجاز أن يكون في المعلومات وجود لا حقيقة له، يشارك الأول في كونه وجوداً لا حقيقة له، ولا ماهية له، ويباينه في أن له علة، والأول لا علة له، فلمَ لا يتصور هذا المعلومات؟ وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه ؟! وما لا يعقل في نفسه، فبأن تنفى علته لا يصير معقولاً! وما يعقل، فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولاً (١٦٢).

والتناهي إلى هذا الحد في المعقولات، غاية ظلماتهم، فقد ظنوا أنهم يتنزهون فيما يقولون، فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، فلا يبقى مع نفي الحقيقة، إلا لفظ الوجود، ولا مسمى له أصلا، إذا لم يضف إلى ماهية، فإن قيل: حقيقته أنه واجب الوجود، وهو الماهية.

قلنا: ولا معنى الواجب إلا نفي العلة، وهو سلب لا تتقدم به حقيقة ذات،ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة، فلتكن الحقيقة معقولة، حتى توصف بأنها لا علة لها، ولا يتصور عدمها، إذ لا معنى للوجود إلا هذا.

---

(١٦١) المصدر السابق ـ ص١٩١.

(١٦٢) المصدر السابق ـ ١٩٢

علـى أن الوجـوب إن زاد علـى الوجود ،فقـد جـاءت الـكثـرة، وإن لم يزد ،فكيف يكون الماهية؟! والوجود ليس بماهية، فكذا ما لا يزيد عليه[١٦٣].

المسألة التاسعة :

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

هذا يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث، من حيث إنه لا يخلوا عن الحوادث، وكل حادث يفتقر إلى محدث،فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً، لا أول لوجوده، مع أنه لا يخلو عن الحوادث، فلمَ يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟! إما الشمس، وإما الفلك الأقصى، وإما غيره لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزأين، وبالكمية، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة، حتى يباين سائر الأجسام،وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام وواجب الوجود واحد، لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها.

المسألة العاشرة :

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة .

إن من ذهب إلى أن كل جسم، فهو حادث لأنه لا يخلو من الحوادث، عقل مذهبهم في قولهم : إنه يفتقر إلى صانع وعلة [١٦٤].

---

(١٦٣) المصدر السابق ـ ١٩٣

(١٦٤) تهافت الفلاسفة ـ ص١٦٩

فالأجسام التي في السموات، قديمة، والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر، وأجسامها وموادها، قديمة[١٦٥]، وإنما تتبدل عليها الصور بالأمتزاجات والأستحالات، وتحدث النفوس الإنسانية، والحيوانية، والنباتية، وهذه الحوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية، والحركة الدورية قديمة، ومصدرها نفس قديمة للفلك، فإذن لا علة للعالم، ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه، ولم يزل قديماً كذلك بلا علة ـ اعني الأجسام ـ فما معنى قولهم :

إن هذه الأجسام، وجودها بعلة وهي قديمة وإذا قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام، إما أن تكون واجبة الوجود وهو محال وإما أن تكون ممكنة، وكل ممكن يفتقر إلى علة، فهذا لا يفهم لفظ الوجود، وممكن الوجود، فكل تلبيساتهم مخبأة في هاتين اللفظتين فلنعدل إلى المفهوم، وهو نفي العلة وإثباتها ،فكأنهم يقولون : هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها ؟!

فيقول الدهري، لا علة لها فما المستنكر ؟! . وإن عني بالإمكان هذا (ماله علة) فنقول إنه واجب وليس بممكن، وقولهم : إن الجسم لا يمكن أن يكون واجباً تحكم لا أصل له[١٦٦]، ومن لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا اصل لاعتقاده في الصانع أصلاً .

---

(١٦٥) تهافت الفلاسفة ـ ص١٩٦

(١٦٦) المصدر السابق ـ ص١٩٧

المسألة الحادية عشرة :

في تعجـزيهم مـن يـرى مـنهم أن الأول يعلـم غـيره، ويعلـم الأنـواع، والأجناس بنوع كلي.

فالمسلمون لما انحصر عندهم الوجود ، في حادث وقديم، ولم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وتعالى ـ وصفاته، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه، فإن المراد ـ بالضرورة ـ لابد أن يكون معلوماً للمريد فبنوا عليه أن الكل معلوم له، لأن الكل مراد له، وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته، و لم يبق إلا ذاته .

ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة، وكل حي يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى، وعرفوه (بالعلم) بهذا الطريق،بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم[١٦٧] فيُرجع هذا الكلام ابن سينا إلى فئتين .

فالأول موجود لا في المادة، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض، وان التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغولة بها ـ أي البدن ـ فإذا انقطع شغله بالموت، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية، والصفات الردية المتعدية إليه من الأمور الطبيعية، انكشفت له حقائق المعقولات، ولا يشذ عنهم شيء، لأنهم أيضا عقول مجردة، لا في مادة .

---

(١٦٧) تهافت الفلاسفة، ص١٩٨.

فإن الأول موجود لا في مادة، ونسلم أنها مانع، ولا نسلم أنها مانع فقط، وينتظم قياسها، على شكل ((القياس الشرطي)) وهو أن يقال : إن كان هذا في مادة، فهو لا يعقل الأشياء، ولكنه ليس في المادة، فإذن يعقل الأشياء، فهذا استثناء ((نقيض المقدم)) واستثناء ((نقيض المقدم)) غير منتج بالاتفاق، وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً، فهو حيوان ولكنه ليس بإنسان، فإذن ليس بحيوان .

وهذا لا يلزم، إذ ربما لا يكون إنساناً، ويكون فرساً، فإذن ليس حيواناً، نعم استثناء ((نقض مقدم)) ينتج ((نقض التالي)) على ما ذكر في المنطق بشرط، هو ثبوت انعكاس ((التالي على المقدم)) وذلك بالحصر، هو كقولهم إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، لكن الشمس ليست طالعة فالنهار غير موجود، لأن وجود النهار لا سبب له، سوى طلوع الشمس، فكان أحدهما منعكساً على الآخر[١٦٨].

الثاني : قوله: إنا وان لم نقل : إن الأول مريد للأحداث، ولا إن الكل حادث حدوثاً زمانياً، فإنا نقول: إنه فعلة، وقد وجد منه، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلاً: ولا نفارق غيرنا إلا في هذا القدر، وأما في أصل الفعل فلا، وإذا وجب كون الفاعل عالماً - بالاتفاق - بفعلة فالكل عندنا من فعله[١٦٩]

والجواب عنده من وجهين:

(١٦٨) تهافت الفلاسفة ـ ص٢٠٠

(١٦٩ تهافت الفلاسفة ـ ص٢٠٠

أحدهما : أن الفعل قسمان

-إرادي: كفعل الحيوان والإنسان، كما في الصناعات البشرية.

-طبيعي: كفعل الشمس في الإضاءة، والنار في التسخين، والماء في التبريد.

ثم يقال: بمَ تنكرون على من يقول من الفلاسفة: إن ذلك ليس بزيادة شرف، فإن العلم إنما احتاج إلى غيره، ليستفيد به كمالاً، فإنه في ذاته ناقص، والإنسان شرف بالمعقولات، إما ليطلع على مصالحه في العواقب، في الدنيا والآخرة، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة، وكذا سائر المخلوقات.

وأما ذات الله سبحانه وتعالى، فمستغنية عن التكميل، بل لو قدّر له علم يكمل به، لكانت ذاته، من حيث ذاته، ناقصةً.

المسألة الثانية عشرة :

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً.

المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بالإرادة، استدلوا بالإرادة على العلم ثم بالإرادة والعلم جميعاً، على الحياة، ثم بالحياة على أن شكل كل شيء حي، يشعر بنفسه، وهو حي، فيعرف أيضاً ذاته، فكان هذا منهجاً معقولاً، في غاية المتانة[١٧٠]

(١٧٠) تهافت الفلاسفة ـ ص٢٠٣.

فإذا قيل: كان من لا يعرف نفسه، فهو ميت، فكيف يكون الأول ميتا؟

قلنا: فقد لزمكم ذلك على مسافات مذهبكم، إذ لا فضل بينكم وبين من قال: كل من لا يفعل بإرادة، وقدرة واختيار، ولا يسمع ولا يبصر، فهو ميت، ومن لا يعرف غيره فهو ميت، فإن كان الأول خالياً عن هذه الصفات كلها، فأي حاجة به إلى أن يعرف ذاته؟! فإن عادوا إلى أن كل ما هو بريء عن المادة، فهو عقل بذاته، فيعقل نفسه(١٧١).

المسألة الثالثة عشرة

في إبطال قولهم: إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان: إلى الكائن، وما كان وما يكون.

ويبين ذلك بمثال.

أن الشمس مثلاً تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة، ثم تنجلي، فتحصل لها ثلاثة أحوال - أعني الكسوف -

حال هو فيها معدوم، منتظر الوجود، أي سيكون.

وحال هو فيها موجود، أي هو كائن.

وحال ثالثة هو فيها معدوم، ولكنه كان من قبل.

---

(١٧١) تهافت الفلاسفة - ص٢٠٤

وبهذا سيكون ثلاثة علوم مختلفة، فإنا نعلم

أولاً: أن الكسوف معدوم، وسيكون .

ثانياً: أنه كائن.

ثالثاً: أنه كان، وليس كائن الآن.

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة فإنه لو علم بعد الانجلاء، أن الكسوف موجود الآن، كما كان قبل لكان جهلاً لا علماً، ولو علم عند وجوده انه معدوم، لكان جاهلاً، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض(١٧٢).

ويعلل الغزالي أن علمه بجميع الحوادث، فإنها إنما تحدث بأسباب، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السماوية.

سبب الحركة الدورية نفس السموات، وسبب تحريك النفوس، الشوق إلى التشبه بالله تعالى، والملائكة المقربين،فالكل معلوم له أي منكشف له انكشافاً واحدا متناسباً لا يؤثر فيه الزمان، وعلى هذا فحال الكسوف لا يقال إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن.

وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان، فلا يتصور أن يعلمه لأنه يوجب التغيير.

---

(١٧٢) تهافت الفلاسفة ـ ص٢٠٦

المسألة الرابعة عشرة :

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان يطيع الله تعالى بحركته الدورية.

فالفلاسفة قالوا : إن السماء حيوان، وإن لها نفساً، نسبتها إلى بدن السماء، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة، نحو أغراضها، بتحريك النفس فكذا السموات، وإن غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين، فالحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة(١٧٤).

وكل محرك فإما أن يكون منبعثاً، من ذات المتحرك، كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل، والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة، وإما أن يكون المحرك خارجاً ولكن يحرك عن طريق القسر، كدفع الحجر إلى فوق وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته، فإما أن لا يشعر ذلك الشيء، بالحركة، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل وإما أن يشعر بها، ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً.

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة، والدائرة بين النفي والإثبات، إما قسرية وإما طبيعية وإما إرادية، وإذا بطل قسمان تعين الثالث.

---

(١٧٤) تهافت الفلاسفة ـ ص٢١٨

ويضيف الغزالي:

إن الحركة قسرية، ومبدؤها إرادة الله تعالى، فإنا نقول: حركة الحجر إلى أسفل أيضاً قسرية، تحدث بخلق الله تعالى فيه، الحركة، وكذا القول في سائر حركات الأجسام، التي ليست حيوانية.

فيبقى استبعادهم، أن الإرادة لم اختصت به؟ وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية.

فقد بينا، أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها، في تعيين الحركة الدورية، وفي تعيين موضع القطب والنقطة.

المسألة الخامسة عشرة :

في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

وإن الفلاسفة قالوا إن السماء مطيعة لله، بحركتها، ومتقربة إليه، لأن كل حركة بالإرادة، فهي لغرض، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان، إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك، وإلا فلو استوى الفعل، والترك لما تصور الفعل.

ثم التقرب إلى الله تعالى، ليس معناه طلب الرضى، والحذر من السخط، فإن الله تعالى يتقدس عن السخط، والرضى، فإن أطلقت

هذه الألفاظ، فعلى سبيل المجاز، يكنى بها، عن إرادة العقاب، وإرادة الثوابت.

فلا يجوز أن يكون التقرب، بطلب التقرب منه في المكان، فإنه محال، فلا يبقى إلا طلب القرب منه في الصفات، فإن الوجود الأكمل، وجوده، وكل وجود بالإضافة إلى وجوده ناقص، وللنقصان درجات، وتفاوت، فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً، وهو المراد بالملائكة المقربين، أعني الجواهر العقلية التي لا تتغير، ولا تفنى، ولا تستحيل، وتعلم الاشياء على ما هي عليه، والإنسان كلما ازداد قرباً، من الملائكة في الصفات، ازداد قرباً من الله تعالى، ومنتهى طبقة الآدميين، التشبه بالملائكة[(١٧٥)].

المسألة السادسة عشرة :

في إبطال قولهم إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم.

وإن المراد باللوح المحفوظ، نفوس السموات، وإن انتعاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتعاش المحفوظات، في القوة الحافظة، المودعة في دماغ الإنسان، لا أنه جسم صلب عريض، مكتوب عليه الأشياء، كما يكتب الصبيان على اللوح، لأن تلك الكتابة، تستدعي كثرتها، اتساع المكتوب عليه، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية، لم يكن

(١٧٥) تهافت الفلاسفة ص٢٢٢.

للمكتوب عليه نهاية، ولا يتصور جسم لا نهاية له، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها، على جسم، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها على جسم بخطوط معدودة[١٧٦].

وأن هذه الصور الجزئية، تفيض على النفوس السماوية منها، وهي أشرف من الملائكة السماوية، لأنها مفيدة، وهذه مستفيدة، والمفيد أشرف من المستفيد ولذاك عُبّر عن الأشرف بـ "القلم" فقال تعالى " علم بالقلم " لأنه كالنقاش المفيد، مَثَّلّ المعلم بالقلم، وشبه المستفيد باللوح وهذا مذهبهم.

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل، لأننا لا نعلم جميعاً أسبابها، ولو علمنا جميع الأسباب لعلمنا جميع المسببات، فإننا مهما علمنا، أن شخصاً سيأكل نعلم أنه سيشبع.

وكل هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب، فإن عرفنا أغلبها وأكثرها، حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع، فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب، لحصلت المعرفة بجميع المسببات، إلا أن السماوات كثيرة، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية، وليس في القوة البشرية الإطلاع عليها، ونفوس السموات مطلعة عليها، لاطلاعها على السبب الأول، ولوازمها، ولوازم لوازمها، إلى آخر السلسلة[١٧٧].

---

(١٧٦) تهافت الفلاسفة ص٢٢٦.

(١٧٧) تهافت الفلاسفة ص٢٢٨.

ىإذ يشرح الغزالي مسألة الحركة الكلية والجزئية للأشخاص والحركة السماوية، فللأشخاص هناك تصور جزئي للأماكن، والجهات وفق تفاصيل يجب معرفتها.

أما الحركات السماوية فليست هناك إلا جهة واحدة كالسقوط مثلاً.

وهناك أيضاً يوجد فيها الاختلاف من حيث النفس الإنسانية، ففي جوهرها تدرك جميع الأشياء، واشتغالها بالشهوة، والغضب، والحرص، والحقد، وما تجلبه الحواس.

أما النفوس الفلكية فبريئة عن هذه الصفات ولا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم، وألم، وهذه هي العلوم الإلهية الستة عشرة.

أما العلوم الملقبة بالطبيعيات فهي كثيرة، نذكر منها الأصول والفروع، فالأصول: ثمانية أقسام(١٧٨) :

الأول: يذكر فيه ما يلحق الجسم، من حيث أنه جسم، من الانقسام، والحركة، والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها، من الزمان، والمكان، والخلاء، ويشتمل عليه كتاب سمع الكيان.

الثاني: يعرف أحوال وأقسام أركان العالم التي هي السموات.

ويشتمل عليه كتاب "السماء والعالم السفلي"

الثالث: يعرف فيه أحوال الكون، والفساد، ويشتمل عليه كتاب "الكون والفساد"

---

(١٧٨) تهافت الفلاسفة ص٣٣٤.

الرابع: في الأحوال التي تعرض، للعناصر الأربعة، من الامتزاجات التي تحدث من الآثار العلوية، الأمطار، والرعد، والغيوم، والبرق، والصواعق...

الخامس: الجواهر المعدنية.

السادس: في أحكام النبات.

السابع: في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوان.

الثامن: في النفس الحيوانية، والقوى الداركة، وأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن، وأنها جوهر روحاني يستحيل الفناء.

أما فروعها فسبعة(١٧٩) :

الأول: الطب، ومقصوده معرفة مبادئ، بدن الإنسان، وأحواله من الصحة والمرض، وأسبابها، ودلائلها، ليدفع المرض، وتحفظ الصحة.

الثاني: في أحكام النجوم، وهو تخمين الاستدلال، من أشكال الكواكب، وامتزاجها على ما يكون من أحوال العالم، والملك، والمواليد، والسنين.

الثالث: علم الفراسة، وهو استدلال من الخلق على الأخلاق.

الرابع: التعبير، وهو استدلال، من المتخيلات الحلمية، على ما شاهدته النفس من عالم الغيب، فشبهته القوة المتخيلة، بمثال غيره.

---

(١٧٩) تهافت الفلاسفة ص٣٣٥.

الخامس: علم الطلسمات، وهو تأليف القوى السماوية، بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة، تفعل فعلاً غريباً، في العالم الأرضي.

السادس: علم النيرنجات، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ليحدث فيها أمور غريبة.

السابع: علم الكيمياء، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية، ليتوصل إلى تحصيل الذهب، والفضة، بنوع من الحيل.

إن هذا الاقتران متلازم بالضرورة، فليس في المقدور، ولا في الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب.

وإن هذه النفوس الإنسانية جواهر قائمة بحالها ليست منطبعة بالجسم، وإن معنى الموت هو انقطاع علاقتها مع الجسم بانقطاع التدبير، وإلا فهو قائم بنفسه، وإن هذه النفوس يستحيل عليها العدم، بل هي إذاً وجدت فهي أبدية، سرمدية لا يتصور فناؤها.

كما لا يتصور الفلاسفة رد هذه النفوس إلى الأجسام، وهذه الأجساد لها بحث مطول في هذه القضية.

المسألة السابعة عشرة :

الاقتران بين ما يعتقده في العادة سبباً، وبين ما يعتقده مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، وليس وجود أحدهما هو إثبات الآخر ولا نفيه متضمناً نفي الآخر، وليس وجود

أحدهما وجود للآخر[180] ويضيف الغزالي[181] إن النظر في تلك المسائل والأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثالاً وهو الاحتراق في القطن مثلاً، عند ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوّز حدوث انقلاب القطن، رماداً محترقاً، دون ملاقاة النار. وهم ينكرون جوازه.

فإن فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرقة في أجزائه وجعلة حُراقاً، أو رماداً، هو اللّه تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها.

وإن هذا التساوت يدلل عليه الغزالي إذ لا خلاف في أن انسلال الروح والقوى المدركة والمحركة، في نطفة الحيوانات، ليس يتولد عن الطبائع، المحصورة في الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته، وبصره، وسمعه، وسائر المعاني التي هي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم يقل أحد، إنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول، إما بغير واسطة، وإما بواسطة الملائكة، الموكلين بهذه الأمور الحادثة.

ولو لم يكن ذلك جائزاً بأن يلقى نبي في النار، فلا يحترق إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام، فيحدث من اللّه تعالى.

---

(١٨٠) تهافت الفلاسفة ص٢٣٩.

(١٨١) تهافت الفلاسفة ص٢٣٩

وهذا إما بتغيير صفة النار بأن تبقى سخونتها داخل النار، وليس خارجها، أو بتغيير بدن النبي صفة، فلا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً.

وإن تغيير صفة، ودخولها في صفة أخرى تدل على انعدام صفة سابقة، ودخولها في صفة جديدة.

المسألة الثامنة عشرة :

في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم، ولا منطبع في جسم، ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه، كما أن الله ليس خارج العالم، ولا داخل العالم، وكذا الملائكة عندهم[١٨٢] .

ويقول الغزالي: إن الخواص في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية، والإنسانية والقوى الحيوانية: تنقسم عندهم إلى قسمين: ظاهرة، وباطنة:

الظاهرة: هي الحواس الخمس، وهي معان منطبعة في الأجسام، أعني هذه القوى أما الباطنة، فهي ثلاث:

١. **القوة الخيالية:** في مقدم الدماغ وراء القدرة المبصرة، وفيها تبقى صور الأشياء المرئية بعد تغميض العينين.

---

(١٨٢) تهافت الفلاسفة ص٢٥٢

٢ـ **القوة الوهمية:** وهي تدرك المعاني، والذي لا يستدعي وجوده، ومعرفته جسماً وهي محل التجويف الأخير من الدماغ.

أما الثالثة: فهي القوة التي تسمى في الحيوانات "متخيلة" وفي الإنسان "مفكرة" وشأنها في تركيب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركيب المعاني على الصور، فقد يتخيل المرء فرساً يطير، أو إنساناً رأسه رأس فرس.

أما القوة المحركة فتنقسم إلى:

محركة على معنى أنها باعثة على الحركة.

وهي القدرة النزوعية الشعورية التي ارتسمت في القوى الخيالية ولها شعبتان :

قوة شهوانية: وهي تبعث على تحريك، يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة، طلباً للذة.

قوة عضلية: وهي قوة تبعث على تحريك، يدفع به الشيء المتخيل، ضاراً أو مفسداً، طلباً للغاية.

أما القوة المحركة على أنها فاعلة، مباشرة للحركة فهي تبعث في الأعصاب، والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات، المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة،أو ترخيها وتمدها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات، إلى خلاف الجهة.

ـ أما النفس العاقلة الإنسانية، المسماة عندهم بالناطقة المستمدة من العقل فتسبب له قوتين (قوة عالمة، وقوة عاملة).

وإن كان العقل لا يدرك بآلة جسمانية، فهو لا يعقل نفسه، والتالي محال، لأنه يعقل نفسه، ولا يدرك نفسه، والعقل كما يعقل غيره .....؟ فإن كان العقل أيضاً لا يدرك إلا بجسم، فلا يدرك نفسه، وكما يعقل غيره يعقل نفسه، ويعقل غيره كما يعقل نفسه.

المسألة التاسعة عشرة :

في إبطال قولهم: إن النفوس الإنسانية، يستحيل عليها العدم بعد وجودها وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها(١٨٣).

إما أن يكون بموت البدن، أو بضد يطرأ عليها، أو بقدرة القادر

ويبطل ذلك الغزالي أن النفس تنعدم بموت البدن، فإن البدن ليس محلاً لها، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة، إلا أن يكون حالاً فيها منطبعة، كالنفوس البهيمية، والقوى الجسمانية، ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن، وفعلاً بمشاركته، وأن النفوس قبل الأبدان، إن كانت واحدة، فكيف انقسمت ؟

---

(١٨٣) تهافت الفلاسفة ص٢٧٤

وإذا كانت متكثرة فبماذا تكثرت؟ ولم تتكثر بالمواد ، ولا بالأماكن ولا بالأزمنة ولا بالصفات، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة ، بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تتماثل نفسان منها ، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تتماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يتماثل قط ، ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمرو.

وإن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود.

ويقال (أنه بصير بالقوة ، أي فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ، ليصبح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ، فتكون قوة الأبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال: مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود)[١٨٤]

وإذا انعدم الشيء البسيط لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلاً لذلك الشيء وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلاً

---

(١٨٤) تهافت الفلاسفة ص٢٨٠

لذلك الشيء، فإن ما أمكن عدمه، فليس واجب الوجود، فهو ممكن الوجود، ولا نعني بقوة الوجود، إلا إمكان الوجود، فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد، قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل، ويكون وجوده بالفعل، هو عين قوة الوجود، وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين، التي هي غير الإبصار، ولا تكون في نفس الإبصار، إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة، والفعل، وهما متناقضان، بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة، وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود، في حال الوجود، وهذا محال.

المسألة العشرون:

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة وحور العين، وسائر ما وعد به الناس، وقولهم:

إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق. لتفهيم ثواب، وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين[١٨٥].

وقالوا: إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً، إما في لذة ولا يحيط الوصف بها لعظمها، إما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه، ثم

(١٨٥) تهافت الفلاسفة ص٢٨٢

قد يكون ذلك الألم مخلداً، ثم ينمحي على طول الزمان، وتفاوت طبقات الناس في درجات اللذة والألم.

ووجه الحاجة إلى العلم، أن القوة العقلية، غذاؤها ولذاتها في درك المعقولات، كما أن القوة الشهوانية، لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر إلى الصور الجميلة، وكذلك سائر القوى.

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا، حقها أن تتألم بفوات لذة النفس، ولكن الاشتغال بالبدن، ينسية نفسه، ويلهيه عن ألمه، كالخائف لا يحس بالألم وكالخدر لا يحس بالنار.

والنفوس المدركة للمعقولات، قد تلتذ بها التذاذاً خفياً، قاصراً عما تقتضيه طباعها، وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس لشهواتها

مثل المريض الذي فيه مرارة، ويستشبع الشيء الطيب الحلو، ويستهجن الغذاء.

والنفوس الكاملة بالعلوم، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشعواغله بالموت مثلها مثل من عرض عليه الطعم والذوق الطيب وكان عنده عارض من مرض يمنعه من الإدراك، فزال العارض، فأدرك اللذة العظيمة دفعة.

فاللذات العقلية، أشرف من اللذات الجسمانية، فحال الملائكة خير من حال السباع والخنازير من البهائم.

والإنسان أيضاً، قد يؤثر اللذات العقلية، على الجسمية، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشماته به، يهجر في تحصيلها، ملاذ

الأنكحة، والأطعمة، فقد يهجر الأكل طوال النهار أمام لذة غلبة لعبة من الألعاب مع خسة الأمر فيهما.

لذا فإن اللذات العقلية الأخروية، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية وذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "يقول الله تعالى: (أعددت لعبادي الصالحين، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) وقال تعالى: (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين)[١٨٦]

وإن ما ورد في الشرع، من الصور الحسية، فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم ما يفهمون، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم.

فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين: الروحية والجسمانية.

وأن الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد، كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى، ولهم فيه مسلكان.

الأول: قالوا: تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام:

الإنسان عبارة عن البدن، والحياة هي عرض قائم به فالأنفس والأبدان تنعدم.

مادة البدن تبقى تراباً ومعنى ذلك أن يجمع ويركب على شكل آدمي وتخلق فيه الحياة ابتداءً.

---

(١٨٦) سورة السجدة ـ الآية ١٧

النفس موجودة، وتبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها.

وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره، فهو محال.

ـ إن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان فيتعذر حشرهما مع بعض في مادة واحدة كانت بدناً للمأكول وصارت بدناً للآكل.

ـ وإننا إذا تأملنا ظاهرة التربة للمعمورة، علمت بعد طول الزمان أن ترابها من جثث الموتى، فتتربت وزرعت فيها غرائس وصارت حباً وفاكهة فتناولها الدواب وأصبحت لحماً وتناولناها وأصبحت أبداناً فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدناً لأناس آخرين.

إن مبدأ التناسخ في الإسلام مرفوض، وبالتالي المذهب الذي يوصل إلى التناسخ أيضاً مرفوض.

وأن النفس باقية بعد الموت، وهي جوهر قائم بنفسه، فإن ذلك لا يخالف الشرع بل يدل عليه كما في قوله تعالى: (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون)[١٨٧]

(١٨٧) سورة آل عمران ـ الآية ١٦٩

الخاتمة

إن البحث في مسألة العقل والنقل تبقى بين مد وجزر ومناقشتها والخوض فيها من أجل تحديد الخطوط الدقيقة بين ما هو عقلي ونقلي فضلاً عن التداخلات في تلك القضايا التي تعتبر من المسائل التي تناولها المفكرون والفلاسفة على مر العصور، فاختلفت المذاهب والاتجاهات الفكرية بين ما هو داخل حدود العقل والمحسوس، ومنهم من دخل في المسائل الإلهية وترك الجوانب المادية باتجاه الشرع على حساب العقل، في حين لا يوجد هناك مسائل خلافية بين الشرعية والعقل بل مكملان لبعضهما البعض، فلا إفراط ولاتفريط، ومسألة التأويل والاجتهاد معزوة إلى العقل وهذا متاح في الشرعية فالغزالي لم يكتف برد العلوم العقلية إلى العلوم الشرعية، بل اعتبر العقل نوراً إلهيا في الصدر فيساعدالإنسان على الفهم والإدراك والتصديق بوحدانية الله وعبوديته واليقين بالأمور الأزلية والعلوم الشرعية، وبهذا تحول العقل إلى أمر الهي مما أدى إلى طريق التصوف وهو انشراح الصدر وزوال الحجب المادية التي تجعل العقل والنفس والروح مرتهنة لها، وبحالة التصوف، هذه تجعلة أكثر تحرراً في إطلاق الأحكام إلى المغالاة في التصوف، ولا نجد في هذا المقام إلا طلب الزمخشري من الغزالي شرح مقولة عز وجل ((الرحمن على العرش استوى)) فقال الغزالي مجيبا له :

قلُ لمن يفهمُ عني ما أقولْ

أترك البحث فذا شرح يطولْ

ثم سر غامض من دونه

ضربت بالسيف أعناق الفحولْ

أنت لا تعرف إياك ولا

تدري من أنت ولا كيف الوصولْ

لا ولا تدري صفات رُكِّبتْ

فيك حارت في خفاياها العقولْ

جل ذاتاً وصفات وعلا

وتعالى ربنا عما تقولْ

أين منك الروحُ في جوهرها

هل تراها أو ترى كيف تجولْ

أنت أكلُ الخبزِ لا تعرفه

كيف يجري فيك أم كيف يؤولْ

فإذا كانت طواياك التي

بين جنبيك بها أنت جهولْ

كيف تدري مَنْ على العرش استوى

لا تقل : كيف استوى كيف الحلولْ

فهو لا كيف ولا أين له

هو رب الكيّف والكيّف يحولْ

وهو فوق الفوق لا فوق له

وهو في كل النواحي لا يزولْ

قلت : هذه الأبيات تغني عن مجلدات عديدة من الكتب للرد على الزمخشري ومن شايعه في مسألة الاستواء.

إن ما قدم ما هو إلا غيض من فيض لتلك المسألة التي تناولها الغزالي وما جاءت به الشواهد ما هو إلا جزاءاً يسيراً مما قاله، لعل هذه الدراسة تكون إحدى الدراسات التي تناولت هذه المسائل، ولن نقول أكثر مما قلناه .

والله أعلم .

الباحث

المراجع

١ـ إحياء علوم الدين ـ للإمام أبي حامد الغزالي ـ دار الفكر ـ دمشق

٢ـ عبقرية العرب في العلم والفلسفة ـ د. عمر فروخ ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ـ ١٩٨٥

٣ـ دراسات في علم الكلام ـ د .محمد جلال شرف ـ دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية ١٩٨٦

٤ـ تهافت الفلاسفة ـ الغزالي ـ تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ دار المعارف في مصر ـ الطبعة الخامسة ـ١٩٧٢

٥ـ المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى ـ الغزالي

٦ـ بين الفلسفة والدين ـ د .محمد يوسف موسى ـ دار المعارف بمصر

٧ـ القسطاس المستقيم ـ الغزالي ـ ضبط وقدم له رياض العبد الله ـ منشورات دار الحكمة ـ دمشق ١٩٨٦

٨ ـ المنقذ من الضلال ـ الغزالي ـ مراجعة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والشيخ عبد القادر أرناؤط ـ تحقيق محمود بيجو ـ مطبعة الصباح ١٩٩٢ـ

٩ـ مشكاة الأنوار ـ الغزالي ـ تحقيق الدكتور أبو العلاء عفيفي

١٠ ـ الحكمة في مخلوقات الله ـ الغزالي ـ تحقيق الدكتور محمد رشيد قباني

١١ ـ جواهر القرآن ـ الغزالي ـ المركز العربي للكتاب ـ دمشق ـ بيروت .

١٢ـ مجموعة رسائل الغزالي (مشكاة الأنوار ـ رسالة الطير ـ الرسالة الوعظية ـ إلجام العوام عن علم الكلام ـ المضنون به على غير أهله ـ الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية) دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٦.

١٣ـ كتاب الوجيز ـ الغزالي ـ دار المعرفة ـ بيروت ١٩٧٩.

١٤ـ الغزالي بين الفلسفة والدين ـ عارف تامر ـ دار رياض الريس .

١٥ـ كتاب العلم ـ الغزالي ـ تقديم الدكتور رضوان السيد ـ دار اقرأ ـ بيروت ١٩٨٣.

١٦ـ المعرفة عند الغزالي ـ حسن بزون ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت ١٩٩٧.

١٧ـ فضائح الباطنية ـ الغزالي ـ تحقيق د.عبد الرحمن بدوي .

١٨ـ تهافت التهافت ـ ابن رشد ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ المشرف د.محمد عابد الجابري .

١٩ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ تأليف الدكتور محمود قاسم ـ دار المعارف بمصر ٩٧٣.

٢٠ـ معالم الفلسفة الإسلامية ـ محمد جواد مغنية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٠.

٢١ـ تاريخ المذاهب الفلسفية ـ في السياسة والاعتقاد ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي .

٢٢ـ المعتزلة ـ زهدي جار الله ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ الطبعة السادسة ١٩٩٠.

الفهرس